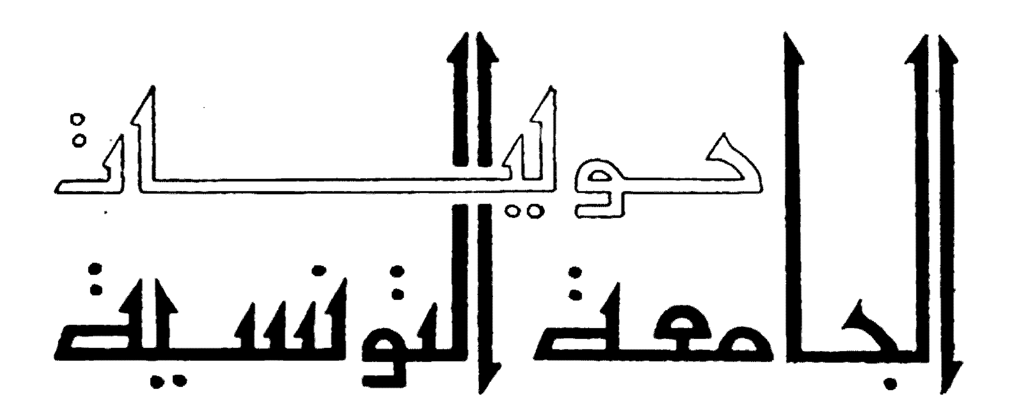
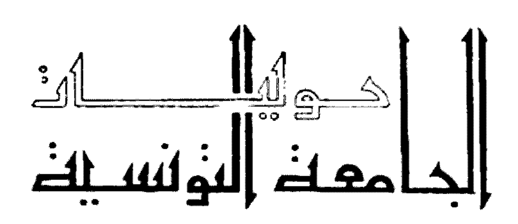


العـدد السابع والعشرون

1988

تـونس



مجلة للبحث العلمي
تصدرها كلية الآداب بجامعة تونس

الاشتـــراك :

المغــرب العــربي	2 د ، 000
بقية البلدان العربية	3 د ، 000
بقيـة البلـــدان	5 د ، 000

المراسلات المتصلة بالتحرير تكون بالعنوان التالي :
مدير حوليات الجامعة التونسية
كلية الآداب ، 2010 منوبة (تونس)

الطلبات والاشتراكات ومطالب المبادلات تكون بالعنوان التالي :
مصلحة النشر والمبــادلات
كلية الآداب ، 2010 منوبة (تونس)

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء ، ويتحمل كل كاتب مسؤولية ما ينشره فيها
الفصول المخطوطة لا ترجع الى أصحابها نشرت ام لم تنشر

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

الفهرس



الاسم : محمد

اللقب : سويسي

تاريخ الولادة ومحلها : 21 فيفري/شباط 1915 بدار شعبان (ولاية نابل - الجمهورية التونسية) .

الجنسية : تونسية

العنوان الشخصي : 7 نهج طهران ـ 2000 باردو (تونس)

الدراسة : التعليم الابتدائي : مدرسة دار شعبان ـ القسم التكميلي بنابل

الشهادات : التعليم الثانوي : مدرسة الصّادقية (تونس) 1927 ـ 1934

شهادة انتهاء الدراسة بالصّادقية (ملاحظة حسن أوّل) الجزء الاول من

الباكالوريا (قريب من الحسن) الليسي كارنو (تونس) : الجزء الثاني من البكالوريا (شعبة الرياضيات ـ وشعبة الفلسفة) قسم الرياضيات الخاصّة .

التعليم العالي : كلية العلوم ـ الصربون (باريس) الاجازة في الرياضيات مع ديبلوم الدراسات العليا فيها 1937 ـ 1939

ـ شهادة الكفاءة لتدريس اللغة والآداب العربية بالمعاهد الثانوية (باريس) رتبة أوّل 1948 .

ـ التبريز في اللغة والآداب العربية : باريس 1958

ـ دكتوراه الدولة في الآداب (العربية) باريس 1969

الوظيفة السابقة : استاذ كرسي بكلية الآداب والعلوم الانسانية ، الجامعة التونسية ، تونس

(سابقا : درّست الرياضيات بعدة معاهد ثانوية وخاصة الصادقية

ـ مساعد بتدريس الرياضيات بكلية العلوم ، ثم بكلية العلوم الاقتصادية بتونس ومدرسة ترشيح الأساتذة المساعدين

ـ درست الرياضيات والفيزياء والكيمياء بالعربية لطلبة جامع الزيتونة بتونس ولطلبة معهد الخلدونية

ـ ناظر الدروس بالمدرسة الصادقية من 1947 الى 1952

الاختصاص : تاريخ العلوم بصفة عامة ، وخاصة الرياضيات عند العرب (وبصفة أخص مساهمة المغرب العربي فيها) .

ـ المصطلح العلمي .

الانتاج العلمي والدراسات المنشورة

1 ـ الرسالة الرئيسية للدكتوراه : لغة الرياضيات في العربية ، دراسة ومعجم (1942 مصطلحا) نشرت بتونس سنة 1969 (باللغة الفرنسية) .

ملاحظة : أنجز النصّ العربي لهذه الرسالة ، وهو جاهز للطبع ، مقرّر للنشر ضمن برامج « بيت الحكمة » بتونس لسنة 1985 **مازال تحت الطبع** .

2 ـ الرسالة التكميلية للدكتوراه : « تلخيص أعمال الحساب » لابن البناء المراكشي ، تحقيق وتعليق ونقل الى الفرنسية ، فهارس ؛ نشرت بتونس سنة 1969 .

3 ـ « الرسالة الالواحية » المنسوبة الى ابن سينا ، تحقيق مخطوطة فريدة ، مع معجم المصطلحات الطبية ومقابلاتها الفرنسية والانكليزية واللاتينية . ط . تونس 1975 . ط. ثانية 1983 .

4 ـ « أدب العلماء » الجزء الاول : تونس 1977 . ط ثانية 1984 خصّص لتقديم أبي الريحان البيروني وعمر الخيّام ومصنفاتهما في شتى الاختصاصات العلمية ، مع دراسة لطريقتهما في البحث العلمي ولاسلوب عرضهما ، وموقفهما من اللغة العربية ومن مشكل المصطلحات ، شفع بعدد من النصوص المختارة قصد توضيح الآراء المبسوطة .

5 ـ « أدب العلماء » الجزء الثاني ، ط تونس 1979 ، النشرة الثانية 1985 ؛ خصّص لاعمال الرّازي وابن الهيثم وابن سينا .

يتضمن الجزءان مادّة مكثفة لوصف مختلف الاختصاصات في العلوم الطبيعية التجريبيّة : فيزيا ـ كيمياء ـ علوم الطبيعية ـ طب .

كما يشملان مشاكل أبستيمولوحية حول موقف العلماء المخصّصين بالدرس من مشكل المعرفة ، ومن نسبيتها ومن تحديد المنزلة البشرية .

6 ـ مساهمة في تعريب كتاب سيد حسين نصر Islamic Sciences (العلوم في الاسلام) مع تحقيق وتدقيق للالفاظ الاصطلاحية المستعملة فيه ، تونس 1979 .

7 ـ تعريب 14 بابا من الموسوعة المخصّصة « لتاريخ افريقيا » تحت اشراف المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم UNESCO سنة 1979 .

8 ـ اللمعة الماردينية ، شرح الارجوزة الياسمينية في الجبر والحساب ، تحقيق وتقديم وتعليق ، نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت ، 1983 .

9 ـ « بغية الطلّاب ، شرح منية الحسّاب » لابن غازي المكناسي ، في الحساب والجبر تحقيق مخطوط وتعليق . نشر معهد التراث وتاريخ العلم العربي بجامعة حلب 1984 .

10 ـ شرح « اشكال التأسيس السمرقندي » لقاضي زاده الرومي تقديم وتحقيق ، نشر بتونس باشراف « بيت الحكمة » 1984 .

11 ـ تحقيق ثلاث المقالات الاولى من كتاب « زاد المسافر وقوت الحاضر » لابن الجزّار القيرواني ، في الطب مع تقديم ومعجم المصطلحات الطبية الواردة في هذه المقالات ، برمج للطبع من قبل « بيت الحكمة » لسنة 1984 /نشر 1985 .

ولا بدّ الاشارة هنا الى أنّ أولى الكتب الدراسية في الرياضيات المنشورة باللغة العربية في تونس ، وفي المغرب العربي عامة (ما بين 1947 و 1950) كانت من تأليفي ونشري الخاص :

12 ـ كتاب « أوّل الجبر » ، تونس 1947 شامل لمادة برامج التعليم الثانوي وأقحم تدريسه ضمن مناهج التعليم بجامع الزيتونة وفروعه بتونس .

13 ـ « خلاصة الحساب » ، جزء مخصص للمكاييل والمقاييس وهو شامل لمادة التدريس بالسنة الاولى من التعليم الثانوي نشر سنة 1948 .

14 ـ « خلاصة الحساب » جزءان جمعا مادّة التدريس بالسنوات الاربع الاولى من التعليم الثانوي ، تونس 1949 .

15 ـ بغية الطلاب في فقه الحساب تونس 1952 .

16 ـ وفي بداية الاستقلال : كتاب « أصول الرياضيات » (بمعية أساتذة من التعليم الثانوي) ، قصد تزويد الشعبة الاصلية المعرّبة تماما بكتب تدريسية ، تونس 1960 .

17 ـ مناهج المستشرقين في الدراسات الاسلامية والردّ عليهم (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) 1985 .

18 ـ تعريب كتاب الاستاذ صلاح الدين التلاتلي : تونس الجديدة تونس 1959 .

19 ـ تعريب رسالة الدكتوراه « لغة الرياضيات في العربية » مبرمج للنشر 1985 « بيت الحكمة » .

20 ـ تحقيق وترجمة وتعليق لـ « كشف الاسرار عن علم حروف الغبار « للقلصادي » تحت الطبع بالدار العربية للكتاب ؛ باشراف « بيت الحكمة » .

أعمال أخرى منشورة

فصول في « دائرة المعارف الاسلامية » النشرة الجديدة : بالفرنسية والانكليزية :

1 ـ حساب الغبار

2 ـ القلصادي

3 ـ الكسر

4 ـ علم الهندسة

المقالات

في « حوليات الجامعة التونسية »

1 ـ عالم رياضي أندلسي تونسي : القلصادي ، عدد 9 ، 1972 .

2 ـ شرح صفحة من مقدمة ابن خلدون في العلوم العددية ، عدد 10 ، 1973 .

3 ـ رسالة ابن البناء المراكشي في الاعداد التامة والزائدة والناقصة والمتحابّة . تحقيق وتعليق ، عدد 13 ، 1976 .

4 ـ حساب الوفق ، عدد 16 ، 1978 .

في النشرة الجامعية : « كراسات تونس » (باللغة الفرنسية)

5 ـ مقدمات الكتب العلمية باللغة العربية ، عدد 85 ـ 86 ، 1974 .

6 ـ التقويم الهجري : أصوله ، اصلاحاته المقترحة أو المطبقة فعلا .

7 ـ المظاهر اللسانية للوحدة في البحر الابيض المتوسط ، عدد 93 ـ 94 ، 1976 .

في مجلة « الفكر » التونسية

8 ـ اثبات اوائل الشهور الهجرية

9 ـ نظرات في التعريب : السنة 16 ، عدد 7 ، افريل 1971 .

10 ـ المصطلحات العلمية في اللغة العربية .

في مجلة المجمع اللغوي بالاردن افريل/نيسان 1979 .

11 ـ سبل الحق في نظر علماء العرب في مجلة (Afrique Littéraire) بالفرنسية

12 ـ عدد 4 فيفيري/شباط 1941 : Arabesques et entrelacs

13 ـ عدد 6 أفريل/1941 : Humanisme et astronomie Arabe

مجلة « المباحث » التونسية : في الفترة بين 1945 و 1947 اضطلعت بتحرير المقالات العلمية المنشورة في مجلة « المباحث » فكانت مقالات ترمي الى هدفين اثنين .

أ) اعلام القرّاء التونسيين بآخر ماجدّ في الاكتشاف العلمي وبتاريخ العلوم عامة .

ب) تحسيس الشباب التونسي ، والمغربي بصفة عامة ، بقيمة التراث العلمي العربي وهذه بعض العناوين :

في التراث العربي :

14 ـ علم العدد والهندسة في رسائل اخوان الصفاء

15 ـ أثر الهندسة النظرية في فن البناء والنقش العربي .

16 ـ 17 ـ بين الكواكب ـ أو العرب وعلم الفلك مقالان

18 ـ الحسن بن الهيثم

19 ـ خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي

20 ـ ثابت بن قرّة

21 ـ الانتاج الحيلي في عصرنا هذا وفي العصور الاسلامية

22 ـ 23 ـ تاريخ الطب والبيمارستانات في الاسلام . مقالان .

بحوث عامة :

24 ـ معنى العدد نشأته وتطوراته

25 ـ 26 ـ الحياة على « أراضي السماء » مقالان

27 ـ 28 ـ عالم الاستحالات ـ الطائرة والذرة ـ مقالان

29 ـ تاريخ الكهرباء

30 ـ تاريخ نظريات النّور

31 ـ ماذا من جديد في ميدان الطيران ؟ الطائرة النفّاثة

32 ـ الرسوم المتحركة

33 ـ الاصوات الصامتة ، أو ما وراء المسموع

المشاركة في المؤتمرات والملتقيات العلمية والثقافية في النطاق التونسي المحليّ أو العربي أو الدولي

ـ ملتقى ابن منظور بقفصة :

المساهمة : رسالة ابن منظور . نشرت ضمن الكتاب الجامع لأعمال الملتقى : تاريخ قفصة وعلمائها تونس 1972 .

ـ ملتقى القلصادي بباجة حول العلوم العقلية

ـ ملتقى يحيي بن عمر بسوسة : نحن والتراث

ـ ملتقى علي النوري بصفاقس : الانسان والبحر

ـ مساهمة في كل مؤتمرات التعريب في مادة الرياضيات والعلوم بصفة عامة للسعي الى توحيد المصطلحات العلمية

* مقرّر اللجنة التي أخرجت المعجم الموحّد في الرياضيات في مستوى التعليم الثانوي ، الجزائر 1972 .

* عيّنت ضمن اللجنة المكلفة بمراجعة المعاجم قبل عرضها على الطبع ، القاهرة 1973 (تحت اشراف الالكسوا) .

* مؤتمر طرابلس 1974 حول تعريب العلوم الطبيعية ، فيزيا كيميا ، علوم الطبيعة .

* كاهية رئيس في مؤتمر طرابلس 1975 مخصّص لتوحيد المعجم في الرياضيات في مستوى التعليم العالي (جبر ، تحليل رياضي ، احصائيات ، فلك)

- المؤتمر الدولي للمستشرفين (باريس 1973) مساهمتان (بالفرنسية) :

* مقدمات الكتب العلمية في اللغة العربية

* التقويم الهجرى : أصوله وأصلاحاته

- المؤتمر الدولي الخاص بالعلوم الانسانية بآسيا وافريقيا الشمالية - مكسيكو 1976

* مآثر العرب الطريفة في الفلك (بالفرنسية)

- مؤتمر علمي دولي بمدينة أو لو (فنلندا) 1977

* القياسات الارضية التي قام بها علماء العرب (بالفرنسية)

- المؤتمر الدولي لالفية البيروني ، باكستان 1973

* رسالة البيروني العلمية ووقعها الحالي في البلدان الاسلامية (بالفرنسية)

- المؤتمر الدولي لتاريخ الرياضيات باكستان 1975

* رسالة ابن البنّاء : الاعداد التامة والزادة والناقصة والمتحابة : تعليقات عليها

- المؤتمر الدولي للذكرى المائوية لعلامة محمد اقبال باكستان 1977

- الملتقى الدولي لتاريخ العلوم العربية جامعة حلب 1978 ، تحليل مخطوطة منية الحساب لابن غازي المكناسي

- ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر تونس 1980 اشراف الالكسو

* ابن خلدون والعلوم العقلية

- مؤتمر تاريخ الرياضيات ببوخاست (رومانيا) آب 1981

* تقديم كتاب جامع المبادىء والغايات ، في الميقات للحسن المرّاكشي
- مؤتمر تاريخ العلوم التركية الاسلامية : استنبول آب 1981

* تحليل البرهان الذي قدمه قاضي زاده لإثبات المصادرة الخامسة من كتاب أصول اقليدس
- مؤتمر دولي لتاريخ العلوم العربية ، حلب 1982

* التأرجح اللساني في الكتابات العلمية الاولى (الخوارزمي)
- المهرجان الالفي لابن الجزّار بتونس ، ابريل /نيسان 1984 . ابن الجزّار الطبيب القيرواني
- ملتقى تاريخ العلوم في البحر الوسيط ، جامعة آكس ـ مرسيليا ابريل / آب 1984

* المدرسة الرياضية المغربية وأثرها في أروبا
- الندوة الثانية للكتاب العربي المحلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ـ الكويت 8 ـ 11 ـ 1982

* واقع الكتاب العلمي العربي في السبعينات وآفاقه في الثمانينات
- المؤتمر السادس لتاريخ العلوم عند العرب ، حلب ابريل / نيسان 1982

* أهمية الترجمة حضاريا ودورها في نشر الوعي الذي يعدّ الخطوة الاولى نحو الابداع والابتكار
- نيسان / ابريل 1984 بمدينة الرقة (ألفية البتاني) : مقارنة بين نتائج البتاني وأعمال الحسن المرّاكشي في كتابه « جامع المبادىء والغايات في علم الميقات »
- ايلول / سبتمبر 1984 بأنقرة : أثر الخوارزمي في المدرسة الرياضية المغربية ، وما أتت به هذه المدرسة من جديد
- نيسان 1986 باللاذقية : الصناعة في نظر ابن خلدون وفي العصر الحديث

- نيسان / ابريل - ماي 1986 باستنبول : المؤتمر الثاني لتاريخ العلوم والتكنولوجويا التركية الاسلامية (القرن 16) هـ علم النبات والتقنيات الزراعية بالمغرب في القرن السادس عشر للميلاد
- فيفري 1987 : مؤتمر اتحاد المجامع العربية ، عمّان رئيس لجنة الرياضيات (النظر في الرموز والمختصرات)
- مارس 1987 : المهرجان الخامس للذكرى الخمس المائوية لوفاة القلصادى (بباجة) : القلصادي وعلم الفرائض تطبيق الكسور على قسمة المواريث

المؤسسات التي أنتمي اليها

- عضو في الجمعية العالمية لاحياء التراث الاسلامي طنطا (مصر)
- عضو في اللجنة العلمية للمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة) تونس
- عضو عامل في « منتدى الفكر العربي » (عمّان - الاردن) منذ 1984
- مستشار في مسائل التعريب لدى الاتحاد الدولي للاتصالات السلكية واللاسلكية (جنيف) منذ 1984 - 1985 عرّبت الكراسة VII - 1 التراسل البرقي توصيات السلسلة R والكراسة IV- 1 الصيانة . المبادىء العامة الخ . . .
- عضو مراسل لمجمع اللغة العربية بدمشق 1986
- عضو في الاتحاد الافريقي للرياضيات : لجنة التاريخ الرياضيات في افريقيا : مابوتو ، موزمبيق .
- عضو مؤسّس لجمعية تاريخ العلوم والفلسفة العربية ؛ المركز القومي للبحث العلمي . باريس .

وثيقتان عن نشاط
اتباع يوسف صاحب الطابع التجاري

بقلم : أحمد عبد السلام

(مهدى الى الاستاذ محمد السويسي)

يذكر أحمد بن أبي الضياف في ترجمة يوسف صاحب الطابع (1) وزير حمودة باشا الحسيني أنه كان « له عند الكثير من أعيان المملكة والحاضرة أموال لها بال على وجه القراض يتجرون بها معتمدين جاهه ، حتى أن الفقير القادر على عمل التجارة اذا استقرضه رأس مال يهش لذلك ولا يتوقف ولا ياخذ الا ثلث الفائدة من أموال قراضه ترغيبا للناس في العمل » (2) .

وقد سبق لنفس المؤرخ أن بيّن في نفس الترجمة أن يوسف صاحب الطابع « كاد أن ينحصر فيه المتجر خارج الايالة ، لا سيما صوف الشاشية النافقة يومئذ ، وذلك سبب ثروة خدامه كالحاج يونس بن يونس الجربي ومحمد اللوز الصفاقسي » (3) .

---

(1) اتحاف أهل الزمان ، ط ، الشؤون الثقافية ج ، 7 ، ص 89 وما بعدها .
(2) نفس المصدر ، ج 7 ، ص 96 ـ 97 .
(3) نفس المصدر ، ج 7 ، ص 96 .

وقد اشتمل احد الملفات المحفوظة في خزينة الدولة (4) على وثيقتين تتعلقان بنشاط محمد اللوز المذكور الزراعي والتجاري . وهما لا تخلوان من الفوائد التاريخية وذلك ما دعانا الى نشرهما فيما يلي حسب تتابعهما في الزمن :

الوثيقة الاولى

الحمد لله أشهد المكرم الاجل التاجر القارىء أبو عبد الله محمد ابن المكرم الارشد التاجر محمد أيضا الملولي وبه شهر الصفاقسي أنه قبض من المكرم الاجل المحترم الاكمل الارشد الامجد القارىء أبي عبد الله محمد ابن المنعم المرحوم بكرم الله تعالى التاجر أبي العباس أحمد اللوز وبه شهر خمسة عشر ألف ريال وثلاثمائة ريال سكة الوقت باعترافه القبض التام على وجه القراض الجايز بين المسلمين وأنه تسوق بالجميع شاشية وحزمها متمومة العمل بصناديقها بأسعار مختلفة وأراد السفر بها لمحروسة أزمير من بر الترك على طريق طرابلس ليبيعها بالمكان ويتسوق بأثمانها ما شاء من أنواع السلع والمتاجر عدى القطن الشعر وينمي ذلك بما يسوغ شرعا من أنواع التنمية ويرسل ذلك اليه لتونس أو يقدم بذلك يده مطلوقة فيما يظهر له من الفصلين ، وما يفتح الله به من الربح الناشىء عن ذلك يكون بينهما أنصافا وعلى السواء النصف للعامل في مقابلة عمله والنصف لرب المال في مقابلة ماله بعد نضوض رأس المال ورده سالما لربه بعون الملك المتعال . وعليه بتقوى الله العظيم في ذلك إنه منه بالمرصاد لا تخفاه خافية ، ووافقه رب المال على ذلك كله موافقة تامة . شهد عليهما بذلك بحال جوازفي السادس والعشرين من ذى الحجة الحرام من سنة 1226 ست وعشرين ومائتين وألف وبمعرفتهما . . .

---

(4) الخزانة 1 ، الاضمامة 3 ، الملف 33 .

الوثيقة الثانية

الحمد لله أشهد المكرم الاجل الحاج حميدة ابن المرحوم ابراهيم المذبوح وبه شهر من أهل بلد سليمان من الجزيرة القبلية أنه قبض من الشيخ الاجل الفقيه النبيه الاجمل الاكتب الاقبل الابر الناسك الحاج بالضياف ابن المرحوم المنعم بكرم الله تعالى عمارة الباهي باش كاتب بيت خازن دار (كذا) ومن المكرم الارشد المحترم الامجد القارىء الامجد التاجر أبي عبد الله محمد ابن المنعم المرحوم بكرم الحي القيوم أبي العباس أحمد اللوز جميع العشرة آلاف ريال والتسعمائة ريال والثلاثة والسبعين ريالا سكة الوقت باعترافه على وجه القراض الجائز بين المسلمين ليبتاع بها ما شاء من غلات الزيتون بغابة البلد المذكور ويعصره ويبيع زيته . وما يفتح الله به من الربح الناشي عن ذلك يكون بينهم أثلاثا الثلث الواحد للعامل المذكور في مقابلة عمله والثلثان الاثنان لربي المال المذكورين في مقابلة مالهما بعد نضوض رأس المال وردّه لربيه بعون العزة والجلال . وعليه بتقوى الله في ذلك في جميع الاحوال . شهد عليه بذلك بحال جواز بتاريخ التاسع والعشرين من صفر الخير من سنة 1226 ست وعشرين ومائتين وألف وبمعرفته .

في الحاشية : اعترف الشيخ الاكتب الحاج بالضياف أحد ربي المال المذكور أعلاه أمامه (كذا) أن جميع العشرة آلاف ريال والتسعمائة ريال والثلاثة والسبعين ريالا جملة رأس مال القراض المذكورة فيه انما هي للمرعي الاجل المحترم أبي عبد الله محمد اللوز المذكور معه وليس له معه في ذلك شركة بقليل منه ولا كثير بوجه البتة . وانما أصل التعاقد كان وقع على الاشتراك ثم بدا له عدمه وتمحض العدد المذكور بتمامه للمعترف له بانفراده اعترافا تاما قولا منه بالحق وعملا بالصدق ، ووافقه المعترف له على ذلك موافقة تامة ، شهد عليهما بذلك بحال جواز أواخر 26 شوال سنة 1227 سبع وعشرين ومائتين وألف بمعرفتهما كما يجب فقير ربه عبده . . .

تعاليق

1 ـ إن أتباع يوسف صاحب الطّابع وأعوانه ومشاركيه في تجارته كانوا هم أيضا يقرضون غيرهم من التجار أموالا ليتاجروا بها ويشترطون المشاركة في الربح ، لكن حصّتهم التي يطالبون بها في الارباح (وهي النصف) كانت أوفر ممّا كان يطالب به يوسف صاحب الطابع الذي كان يكتفي بالثلث . ولعل الاموال التي يقرضونها للناس هي بالذات الاموال التي اقترضوها من يوسف صاحب الطابع ، فيكون هذا الفرق من أسباب ثروة هؤلاء الاتباع . وعلى كل فليس هذا بالجديد في تاريخ « الايالة التونسية » فقد كان الباي حسين بن علي وأولاده يفعلون ذلك . وقد قال ابن أبي الضياف عن علي باي بن حسين أنه كان يقرض تجار تونس ولا يشاركهم في ربحهم (الاتحاف ، ج 2 ، ص 161) .

2 ـ يلاحظ أن نصيب صاحب رأس المال في ارباح الشركة المتعلقة بزيت الزيتون (وهو الثلثان) أوفر من أرباحه في الشركة التجارية المتعلقة ببيع الشاشية في تركيا ، ويمكن أن يعلل هذا الاختلاف في الارباح بالاخطار التي كانت تحدق بالتجارة الخارجية .

3 ـ لم نجد تفسيرا نجيب به جوابا كافيا شافيا لما يتردد في النفس من التساؤل عن سبب تراجع الحاج بالضياف ، والد المؤرخ ، عن مشاركة محمّد اللوز فيما أقرضه أحد مزارعي الوطن القبلي من مال . فلم يجدَّ حدث يعلّل ذلك بين التاريخ المذكور في القسم الاول من الوثيقة الثانية والتاريخ المذكور في القسم الثاني منها ، الا ثورة جند الترك التي وقعت في شعبان 1226 هـ/سبتمبر 1811 ، ولا نظنّها كانت ذات أثر كبير في الحياة الاقتصادية . وقد لفت نظرنا من ناحية أخرى وصف الحاج بالضياف « بالناسك » فهل أراد العدل بهذا الوصف الاشارة الى انتساب بالضياف

الى الزاوية الباهية ؟ فانا لا نجد ما يدل على نسك واضح فيما حكاه ابن أبي الضياف عن حياة أبيه في طورها الأوّل ، قبل مقتل يوسف صاحب الطابع .

4 ـ نكتفي باشارة وجيزة الى اختلاف نظرة معاصري يوسف صاحب الطابع ومعاصري ابن أبي الضياف عن نظرتنا اليوم الى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، فنرى المؤرخ ومعاصريه يعتبرون هذا النوع من الاقراض والمشاركة في الربح بالثلث وبالنصف ضربا من الاحسان ، ولا يستغربون هذه السلسلة من المضاربات ولا هذا الهرم من الاستغلال الاقتصادي للنفوذ السياسي .

أحمد عبد السلام

على هامش المصطلح النحوي في « كتاب العين »

بقلم : عبد القادر المهيري

مازال تاريخ النحو العربي نشأةً وتطوّرا محفوفا بالغموض لانعدام النصوص الشاهدة على مراحله الاولى أو فقدانها ، فكأن بروز كتاب سيبويه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري تأليفا مكتملا على جانب كبير من الشمول والإحكام لم يسبقه إلاّ عمل شفوي ودرس قائم على النقل والرواية ؛ ولم يبق شيء من الكتب التي تنسبها كتب طبقات النحاة واللغويين الى أعلام الاجيال الاولى الذين كانت لهم مساهمات في وضع هذا الفنّ واستنباط مادّته ؛ ولا تسعفنا التراجم الوجيزة المخصصة لهؤلاء الأعلام بمعلومات عن مدى مساهمة كل منهم رغم وعي مؤلفيها بأن النحو بُني شيئا فشيئا وأن « لكل واحد منهم من الفضل بحسب ما بسط من القول ومدّ من القياس وفتق من المعاني وأوضح من الدلائل وبيّن من العلل » . (1)

إن الباحث يجد في كتاب سيبويه علما قائم الذات بمادته ومفاهيمه ومصطلحاته ، وبقدر ما يعجب بشمول التصوّر والحرص على رصد الظواهر

(1) انظر طبقات النحويين والغويين للزبيدي ص 2 ، ط 1 . مصر 1373 ـ 1954 .

وعلى الضبط فإنه يتوق الى اكتناه العمل المفضي الى هذا البناء والفوز بما من شأنه أن يمكّن من تحديد مراحله المتعاقبة .

ولا يخفى أن تتبع ظهور المفاهيم والمصطلحات المؤدية لها من أهمّ ما يعين على ذلك ؛ لكن افتقارنا الى نصوص سابقة لكتاب سيبويه يحول دون ذلك ، ولا يبقى للباحث الا أن يستنطق هذا الأثر علّه يجد فيه من الاشارات ما يسمح له بتصور ما يمكن أن يكون قد حصل طيلة قرن ونصف من الزمن ؛ لكنه سرعان ما يدرك أن المادة التي سجلها سيبويه على جانب من الاستقرار والتبلور يطمس كل المساعي السابقة .

لا شك أنه يلاحظ أن بعض المفاهيم لم تستقرّ بعد في المصطلحات التي ستعرف بها في التراث النحوي فيمكنه أن يستنتج من ذلك أن المصطلحات التي أقرت في الكتاب لا بدّ أنها مرّت بدورها بفترة مخاض وأنها لم تنشأ دفعة واحدة من عدم (2) ؛ لكن هذا هو أقصى ما يمكن أن يستنتجه الانسان وهو لا يساعد على تحديد المراحل التي مرّ بها النحو العربي قبل سيبويه ولا يمكن تجاوزه الا اذا توفرت معطيات يرجع عهدها الى ما قبل « الكتاب » .

ويمكن اعتبار « كتاب العين » للخليل بن أحمد وثيقة لا يستبعد أن تتضمن اشارات مفيدة في هذا المجال باعتبارها معجما من صنع لغوي كان له دور هام في بناء النحو العربي .

والواقع أنه خلافا لما يجوز أن ينتظر من أستاذ سيبويه لا نجد في « كتاب العين » استعراضا للمصطلحات النحوية وتحديدا لما تدلّ عليه من المفاهيم ؛ وقد يفسر هذا الاعراض عن مصطلحات فنّ برع فيه المؤلف بكونها مُحْدَثة أو

(2) انظر فصلنا بعنوان : كتاب سيبويه بين التقعيد والوصف : حوليات الجامعة التونسية العدد 11 لسنة 1974 ص 136 وما بعدها .

مولّدة ، لكنّ هذا التفسير لا يشفي الغليل اذ لم يتردد الخليل في ذكر جانب هام من المصطلحات العروضية وشرحها رغم أنها هي أيضا مولّدة .

على أنّ إحجام صاحب « كتاب العين » عن شرح المصطلحات النحوية لم يمنعه من استعمال جانب منها في تعليقه على بنية الكلمات أحيانا أو وصفه لدورها النحوي أحيانا أخرى ؛ ويمكن لنا بالنظر في طريقة استعمال بعضها وفي ما يشير اليه بصفة عرضية أحيانا الى مدلولها أن نستنتج بعض النتائج حول وضع عدد من المصطلحات .

وأوّل ما يلاحظ أن الخليل يبدو أحيانا حريصا على التمييز بين الظواهر المتقاربة بتخصيص مصطلح لكل واحد منها خلافا لما سيشاع في التراث النحوي ؛ هذا هو شأن الكلمات المتضمّنة لحرفين متجانسين ، فالخليل يميّز عن طريق الاصطلاح بين ظاهرة التثقيل المتمثّلة في إدغام الحرفين ، كما هو الشأن في « صلّ » وظاهرة التضعيف في مثل « صَلْصَل » ويصرّح بما يوحي بهذا التمييز عندما يقول : « فالثقل مدّ والتضاعف ترجيع يخفّ » (3) .

ومن الملاحظ أن مفهوم الثقل مرتبط بانتظام في « كتاب العين » بحضور الحركة ، فتحريك الحرف تثقيل وإسكانه تخفيف كما يفهم من قوله مثلا « الشرغم يخفف ويثقّل : الضفدع الصغير » (4) ؛ وكما يفهم كذلك من تمييزه بين صيغة فعْلات وفَعَلات عندما يقول : « فاذا كان اسما فهو فَعَلات مثقّل » (5) .

ويبدو الحرص على تنويع المصطلحات لابراز الفروق بين الظواهر المتقارية في تمييزه بين درجات التعدية ؛ فالمصطلح المقابل للاّزم هو المجاوز كما

(3) كتاب العين ج I ص 57 .
(4) المصدر نفسه ج IV ص 358 .
(5) المصدر نفسه ج IV ص 180 .

يدلّ عليه قوله : « رجعت رجوعا ورجعته يستوي فيه اللاّزمْ المجاوز » (6) ويبدو مصطلح المجاوز خاصّا في استعماله للمتعدّي إلى مفعول بينما يسمي المتعدّي الى مفعولين « متعدّيا » وفي هذا يقول : « والمجاوز مثل ضرب بكر عمرا ، والمتعدي مثل ظن عمرو بكرا خالدا » (7) .

إلا اننا لا نلاحظ مثل هذا الحرص على تنويع المصطلحات في تسمية ظواهر أخرى بعيد بعضها عن بعض ؛ وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر مصطلح « النعت » ؛ فالخليل يطلقه بانتظام على ما غلب عليه في التراث مصطلح « الصفة » وهذا ما يدلّ عليه قوله : « والصاحب يكون في حال نعتا ولكنه عم في الكلام فجرى الاسم » (8) .

وكذلك قوله : « رجل راوية ولحّانة ونسّابة اذا كان النعت واحدا فإذا جمعت قلت : راوون . . . وأدخلت الهاء لأنه نعت واجب لازم له . . . » (9) .

لا شك هنا أنّ الالتزام بمصطلح النعت راجع الى ان الوظيفة النحوية التي تمحّض لها تؤدّى بالصفات فليس غريبا أن تختلط الظاهرة الصرفية بالظاهرة النحوية .

ولعلّ ركون الخليل الى مصطلح النعت لتسمية الصفة سببه تخصيصه مصطلح الصفة للظروف فهو يحدّ بعضها بأنه « حرف صفة » (10) ، ويعتبر ان النصب هو حكم بعد وقبل في بعض أحوالها « لانهما صفة » (11) كما يعتبر

(6) المصدر نفسه ج I ص 225 .
(7) المصدر نفسه ج II ص 215 .
(8) المصدر نفسه ج III ص 124 .
(9) المصدر نفسه ج IV ص 269 .
(10) المصدر نفسه ج II ص 43 .
(11) المصدر نفسه ج II ص 52 .

أن فوق ينصب لانه صفة فإن « صيّرته اسما رفعته فقلت : فوقه رأسه . . . لأنّه هو الرأس نفسه » (12) .

ولنا في المصطلحات المتصلة بمفاهيم الجمع نموذج مما يحدث عادة في العلوم والفنون من تردّد في اختيار المصطلحات وشاهد على أن هذه تمرّ قبل أن تستقرّ بفترة تكثر فيها التسميات أو تتنوع في غير ضبط قبل أن يختار منها ما يبدو موفيا بالغاية أحسن من غيره أو قبل الإعراض عنها جميعا للبحث عن غيرها .

ومن المعلوم أن المصطلحات التي استقرّت في التراث لهذا الباب هي : الجمع واسم الجمع واسم الجنس وجمع الجمع وجمع القلّة وجمع الكثرة ؛ أمّا رصيد الخليل فيتكوّن من : الجمع والجماعة والجماع والعدد وجماعة الجماعة .

وإذا استثنينا مصطلح الجمع المشترك بينه وبين خلفه فإن سائر ما استعمل من التسميات في هذا المجال مخالف لما شاع في التراث .

ومن الواضح أن مصطلح « جماعة الجماعة » يدلّ على المفهوم الذي سيطلق عليه « جمع الجمع » وهذا ما يتجلى في قوله :

« رحًا ورحيان وثلاث أرْحٍ وأرحاء كثيرة والأرحية كأنّها جماعة الجماعة » (13) .

وإذا كان الخليل في هذا المثال لا يستعمل مصطلحا لتعيين جمع القلّة وإنما يكتفي بايراد صيغة من صيغه مسبوقا بثلاث فإنه يبدو في مواطن أخرى ميّالا إلى تسمية هذا المفهوم بمصطلح العدد كما يتبيّن من قوله :

« وأجمال للعدد ودخلت ألف القطع فرقا بين العدد والجماع . . . وما كان

---

(12) المصدر نفسه ج V ص 224 .
(13) المصدر نفسه ج III ص 289 .

ثانية من الحروف الصحاح ساكنا نحو سرْج وبغْل فإنهم زادوا الألف أيضا في أوّله للعدد » (14) .

ومفهوم القلّة هو المقصود أيضا في قوله :

« والثوب واحد الثياب والعدد أثواب وثلاثة أثوب » (15) .

على أن مصطلح « العدد » يبدو أحيانا دالاّ على مفهوم الجمع عامّة وذلك في قوله مثلا :

« والشاء يمدّ إذا حذفت الهاء ويصير اسما للجماعة والواحدة شاة . . . والعدد شياه » (16) .

ولا يبدو مصطلح « الجماعة » قد تمحّض في استعمال الخليل لمفهوم واحد من مفاهيم الجمع فكأنّه يدلّ في المثال السابق على مفهوم اسم الجنس وهو في أماكن أخرى يدل على معنى الجمع عامة كما في قوله :

« إلاّ أن فُعلان في جماعة أفْعَال في النعوت أصوب » (17) .

كما أنه قد يدلّ على ما سيسمى باسم الجمع كما يفهم من قوله :

« هذه غنم لفظ للجماعة فإذا أفردت قلت شاة » (18) او من قوله أيضا :

« فكل جماعة يشبه لفظها لفظ الواحد يجوز أن تنعتها بنعت الواحد كما تقول جيش مقبل ولم تقل مقبلون » (19) .

---

(14) المصدر نفسه ج VIII ص 197 .
(15) المصدر نفسه ج VIII ص 247 .
(16) المصدر نفسه ج VI ص 298 .
(17) المصدر نفسه ج I ص 155 .
(18) المصدر نفسه ج IV ص 426 .
(19) المصدر نفسه ج VI ص 57 .

ويجد الناظر في كتاب العين رصيدا من المصطلحات لم يكن لها في استعمال النحاة حظ كبير ؛ ولئن كان لرصيد مصطلحاته الصوتية صداه في مؤلفات الخلف فإن جانبا منه لم يحظ بالتحديد أو يستعمل الاستعمال الموضّح للمقصود منه ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال : الصلابة والكزازة والخفوت والطلاقة والهشاشة والبحّة والهتّة . . .

كما أن الخلف لم يولوا عناية كبيرة لاستعمالات خليليّة أخرى من شأنها أن تثري الجهاز الاصطلاحي النحوي بتوفيرها تسميات قد يحتاج اليها الانسان ؛ من ذلك مثلا تمييزه « الفعل الواقع » و « الفعل غير الواقع » قصد تصنيف الافعال على أساس معنويّ بحثا عن ضوابط من شأنها أن تساعد على الاهتداء الى الصيغ ؛ هذا ما نجده مثلا في قوله :

« لعقته ألعقه لعْقا لا تحرّك مصدره لأنه فعل واقع ومثل هذا لا يحرّك مصدره ؛ وأما عجل وندم ندَما فيحرّك لأنّك لا تقول : عجلت الشيء ولا ندمته لأن هذا فعل غير واقع » (20) .

وكذلك في قوله :

« وكل فعل واقع لا يحرّك مصدره نحو الطعم لأنك تقول طعمت الطعام وما لم يقع يحرّك مصدره مثل ندم . . . » (21) .

ومن هذه الاستعمالات الصالحة في مجال الاشتقاق « أميت »أو « أميت فعله » (22) أو « أما تواكل شيء من فعلها » (23) للتعبير عما لا يقابله فعل من الكلمات .

---

(20) المصدر نفسه ج II ص 166 .
(21) المصدر نفسه ج II ص 25 .
(22) المصدر نفسه ج II ص 215 وج IV ص 24 .
(23) المصدر نفسه ج — 08 z IV

ولئن كان من الممكن أن نجد لبعض هذه الاستعمالات صداه في مؤلفات الخلف فإن حظها من الشيوع كان محدودا جدّا مما حال دون أن تتبوّأ مكانها في الرصيد الاصطلاحي النحوي إما لأن الظاهرة المعنية بها لم تعتبر خلال العصور الموالية كفيلة بأن تعتمد مقياسا في التصنيف وإما لأنها وسمت بتسميات أخرى فعرفت بها ولم يعد المصطلح الوارد عند الخليل إلا من قبيل ما يركن إليه أحيانا من الكلمات التي تعين على الشرح والتوضيح .

وعلى كل فإنه يمكن اعتبار هذه النماذج من الاستعمالات الخليلية من الشواهد الممثلة لمرحلة من مراحل مخاض المصطلح النحوي وتكوّنه .

عبد القادر المهيري

نظرية النحت العربية المغبونة

بقلم : محمد رشاد الحمزاوي

I مـدخــل :

1 ـ 1 تعتبر قضية النحت ، مسألة على غاية من الأهمية في المستوى اللساني والمعجمي ، وهي مسألة من مسائل الخلاف باعتبار الدراسات العامة التي استبدت بها ، دون أت تسعى الى منهجتها ومقاربتها مقاربة لسانية ، مما جعل منها مادة متفجرة لا سيما اذا أحاطت بها مذهبيات وعقائديات لغوية اجتماعية ، ترى في النحت خطرا شديدا على اللغة العربية وبيانها وثقافتها . فلم يحظ الى يومنا هذا بدراسة لغوية ميدانية تاريخية ، انطلاقا بالخصوص من المصادر القديمة التي يعول عليها لتيسر علينا ادراك وجوه تلك القضية من النصوص ، لا سيما ما تميز منها بوضع نظرية في النحت جريئة ومتكاملة تستحق العناية بها لبلورة أطروحتها وما اتصل بها من ايجابيات وسلبيات مع السعي الى تخريجها تخريجا جديدا عند الضرورة ، لتكون أرضية لغوية مشتركة تربط الصلة بوجوه القضية المتأزمة في العصر الحديث وتساهم في الحد من الخلافات القائمة بين أنصار النحت ومعارضيه وتطرح منزلة النحت في اثراءالمعجم العربي المعاصر .

1 ـ 2 وسنعتمد في مقاربتنا هذه على ما تيسر لنا من تلك النصوص لا سيما الأساسية منها ، راجين أن نعالج مظهرها في العصور الحديثة في دراسة لاحقة ، لأن النحت قضية معقدة وواسعة الأطراف تستحق أن يخصص لها مؤلف كامل نحن مشغولون باعداده .

II المقاربة التاريخية :

1 ـ 3 لن تسلم قضية النحت من الغبن ولا من السطحية ولا من التطرف ما لم توضع في اطارها التاريخي لندرك نشأتها وتطورها ونستخلص خصائصها اذ يبدو لنا انها عولجت في القديم والحديث معالجة درست مراحل منها دون غيرها ونزلت المهم منزلة الثانوي وغبنت المهم غبنا نعتقد أن له أسبابًا كثيرة ، منها عدم حصر مواقف اللغويين والمعجميين منها وكذلك ضعف التحليل لنظرية النحت العربية التي تختلف عن نظرية النحت اليوناني اللاتيني .

ولا شك أن هذه المقاربة غير يسيرة باعتبار ما عسى أن يطرأ من فجوات عليها وباعتبار اختصار أغلبية النصوص المخصصة لها . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفهوم النحت قد ورد في القرآن الكريم في الآيات والسور التالية :

« تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون من الجبال بيوتا » (الأعراف 74/7) .

« وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين » (الحجر 72/15) .

« وتنحتون من الجبال بيوتا فارهين » (الشعراء 149/26) .

« قال أتعبدون ما تنحتون ؟ » (الصافات 95/37) .

1 ـ 4 فالنحت يفيد معاني كثيرة منها : نحتَ الشيءَ والجبلَ أي قشره ، وبراه ، وقطع منه ، وصنع منه ، أما في الميدان اللغوي فيقال : نحت الكلمة : أخذها وركبها من كلمتين أو استخرج من كلمتين كلمة فذة .

ويعتبر الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 786 م) صاحب كتاب **العين** أول من اعتنى بهذه القضية ملمحا الى بعض مظاهرها في مثالين اثنين وهما :

- حيعل من « حي على »
- عبشمي من « عبد شمس »

وقد قال في هذا الشأن في كتاب العين إن من الأفعال ما يمكن أن يكون « في جمع بين كلمتين » (1) . واستشهد للمنحوتين السابقين بالبيتين الشعريين التاليين :

أقول لها ودمع العين جار   ألم تحزنك حيعلة المنادي

ثم :

وتضحك مني شيخة عبشمية   كأن لم ترى قبلي أسيرا يمانيا (2)

1 ـ 5 ولقد روى لسان العرب عن الخليل قوله : « ان العرب تلجأ للنحت اذا كثر استعمالهم لكلمتين ضموا بعض حروف احداهما الى حروف الأخرى » (3) ويعزى للخليل أن « لن » منحوتة من (لا + أن) (4) وعنه وعن الفراء (ت 74 م) أن ليس منحوتة من (لا أيس) مما تشهد به اللغات السامية لا سيما العبرية (لُو إيشْ = لا أحد) ، والمثل العربي « إئتني به من حيث أيس ولا أيس » (5) .

أما سيبويه (ت 786 م) فانه تعرض للقضية عند الحديث عن نحت العرب من المركب الاضافي . فقال في شأن **بلعنبر** و **بلحارث** و « كذلك

---

(1) الخليل بن أحمد « كتاب العين » ، القاهرة 1967 ص 68 .
(2) نفس المصدر ص 68 ـ 69 .
(3) ابن منظور ـ لسان العرب ـ ط صادر ج 230/14 .
(4) سيبوية : الكتاب 5/3 ط . القاهرة 1977 .
(5) ابن منظور ـ لسان العرب مادة ليس ـ من طبعة المرعشيلي ـ بيروت لبنان .

يفعلون بكل قبيلة يظهر فيها لام المعرفة . فأما اذا لم تظهر اللام فيها فلا يكون ذلك » (6) .

2 ـ 1 إن أغلب اللاحقين من اللغويين والمعجميين ، باستثناء ابن فارس لم يخصصوا لقضية النحت أكثر مما خصصه له عرضا سيبويه . فلقد تكلم ابن السكيت (ت 859 م) في اصلاح المنطق عن « الحولقة » منحوتا من « لا حول ولا قوة الا بالله » (7) ، وابن دريد (ت 933 م) عن « العجمضى » من عجم وهو النوى ، وضاجم وهو اسم وادي ، حسبما روى ذلك السيوطي في المزهر (8) ، وعالج ابن جني (ت 1001 م) في سر صناعة الاعراب تركيب « لولا » لا نحتها (9) ، وتميز ابن فارس (ت 1004 م) تميزا عن سابقيه ولاحقيه ، بعناية خاصة بالنحت ، وهو موضوع نظرية النحت العربية التي خصصنا لها هذا البحث . أما الجوهرى (ت 1005 م) ، فانه اكتفى باعادة شاهد « حيعل » (10) الخليلي في الصحاح وتجاهل تجاهلا تاما نظرية معاصره ابن فارس . ويمكن أن نبدي نفس الملاحظة في شأن موقف الثعالبي (ت 1038 م) في فقه اللغة عندما ادعى أن حيعل منحوت من ثلاث كلمات وهي « حي على الفلاح » (11) . ويفيدنا السيوطي في المزهر أن أبا علي الظهير بن الخطير العماني (1201 م) قد خصص لموضوعنا كتابا أسماه **كتاب تنبيه البارعين على المنحوت من كلام العرب** (12) ، ويعتبر ابن مالك (ت 1274) أول من سعى ، في تاريخ ، القضية الى وضع قواعد للنحت ، لا سيما

---

(6) سيبوية : الكتاب 484/4 . وينسبه السيوطي في المزهر 485/1 للجوهري صاحب الصحاح .
(7) ابن السكيت ـ إصلاح المنطق ـ القاهرة 1970 ص 303 .
(8) السيوطي : المزهر (بدون تاريخ) ـ القاهرة 484/1 .
(9) ابن جني : سر صناعة الاعراب ـ القاهرة 1954 304/1 ـ 305 .
(10) في الصحاح ، ط . بيروت 1979 ج 268/1 ، تجاهل الجوهري مفهوم **النحت اللغوي** .
(11) أبو منصور الثعالبي : فقه اللغة ـ القاهرة 1972 ص 217 .
(12) السيوطي : المزهر 482/1 .

الرباعي منه وذلك في مؤلفه **تسهيل الفوائد** (13) . ويبدو أنه لم يسبق الى تلك المبادرة المتعلقة بقضية ضبط قواعد ما يسقط وما يبقى من حروف الكلمتين التي تستخرج منها الكلمة المنحوتة ، مما يترتب عنه اقرار قياسية المنحوت الرباعي الذي استعصى أمره على القدماء والمحدثين .

2 ـ 2 أما جلال الدين السيوطي ، (ت 1505 م) ، فيبدو حسبما توفر لنا من معلومات أنه قد سعى الى تقديم نظرة كاملة ، لكن موجزة للغاية عن القضية عند سابقيه من اللغويين والمعجميين . ويعتبر كتابه المزهر (14) ، من أهم المصادر التي أدركت أهمية القضية وحاولت أن تعرض لها من حيث مناهجها المختلفة ومسائلها المتنوعة مع اهمال يكاد يكون كاملا لترتيبها التاريخي ولمكانة نظرية ابن فارس التي غبنت كأنها اقتصرت مثل غيرها ، على بعض الملاحظات والأمثلة البسيطة التي ساقها سابقوه ولاحقوه حتى شهاب الدين الخفاجي (ت 1658) في مؤلفه **شفاء الغليل** (15) ، حيث عالج أمثلة منحوتة من نوع دمعز (أدام الله عزك) وطلبق (أطال الله بقاءك) الخ . . .

2 ـ 3 فنستخلص من كل ما سبق أن قضية النحت قد لفتت انتباه اللغويين والمعجميين الذين لم يعيروها عناية خاصة ، بل كادوا يهملونها لولا رواياتهم عن الخليل لمكانته اللغوية عندهم . فذكروها للرواية والعرف ، وتجاهلوا نظرية ابن فارس التي انطلقت منها وطورتها ودعمتها بالنصوص والأمثلة والشواهد الكثيرة والثرية ، التي كانت تدعو الى أن تؤخذ حجة تحتذى ومنطلقا كافيا للتقدم بالبحث فيها لمجابهة قضايا عصرهم وبالتالي قضايا عصرنا الحديث الذي اقتصرت فيه أغلب الدراسات والمقارنات ـ وهي ليست

(13) ابن مالك : تسهيل الفوائد ـ القاهرة 1968 ص 262 .

(14) جلال الدين السيوطي ـ المزهر 1/482 ـ 485 مخصص للنحت الذي يعتبر أن « معرفته من اللوازم » .

(15) شهاب الدين الخفاجي : شفاء الغليل ـ القاهرة 1952 ص 176 .

موضوع بحثنا هذا ـ (16) ، على ما رواه السيوطي في المزهر لا أكثر ولا أقل . (17) فما هي الأسباب الداعية الى طمس النظرية العربية في النحت التي وضعها ابن فارس ؟

III المصادرات الخاطئة :

2 ـ 4 ان دارسي النحت ، لا سيما الذين لا يقرونه مصدرا من مصادر اثراء المعجم العربي قديما وحديثا بالخصوص ، قد أبدوا في شأن قدرته التوليدية وأشكاله الصرفية آراء لم تأخذ بعين الاعتبار مظاهر شتى مما جعلهم يطلقون عليه أحكاما مسبقة فيها مصادرات لا تخلو من تعسف ، ومن ذلك :

أ) تصورهم في جميع الحالات ، النحت العربي على غرار النحت اليوناني اللاتيني الذي اتخذوه نموذجا يقاس عليه باعتباره متكونا من صدور وأحشاء ولواحق منفصلة مستقلة بمعانيها ، كثيرا ما تفيد التوسع في شكل اللفظ وفي معناه . ولقد ازداد ذلك التصور العربي تعسفا خاصة في العصور الحديثة التي واجهت فيه عربية القرن العشرين الآلاف المؤلفة من المصطلحات العلمية والفنية والتكنولوجية المنحوتة في لغات العلم الحديثة من انجليزية وفرنسية وروسية الخ . . .

فلم يخطر على بالهم تصور النحت في نطاق النحت العربي الذي كثيرا ما يكون بالبدء والحشو والوقف ، كما يقول الخليل في كتاب العين (18) . وذلك

---

(16) نخصص بحثنا هذا لتأصيل نظرية النحت العربية لابن فارس حتى ننطلق منها أرضية أساسية للنظر في الدراسات المعاصرة وما عسى أن نستخلص منها جميعها من مناهج وقواعد وتطبيقات لا سيما في نقل العلوم والفنون والتكنولوجيات الحديثة الى العربية . ولقد سبق لنا أن تعرضنا لقضية النحت في العصور الحديثة في عملنا المخصص لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ انظر الحاشية 17 .

(17) **محمد رشاد الحمزاوي** : مجمع اللغة العربية ـ تاريخه وأعماله ـ (بالفرنسية) ـ تونس 1975 ص 354 وما بعدها ـ وهو تحت الطبع بالعربية .

(18) الخليل بن أحمد : كتاب العين ص 55 .

ما يسميه الأب مرمرجي الدومنيكي ، التتويج والتحشية والتذييل (19) . وهو حسب رأينا ـ وخلافا لرأي الخليل وحتى لرأي ابن فارس والمحدثين ـ ، لا يكون من مزج كلمتين فحسب ، بل كثيرا ما يكون من حروف مفردة تأتي صدورا أو أحشاء أو لواحق ، كما يأتي من مصادر أخرى وتشهد بذلك خاصة الأفعال المزيدة (أفعل ، استفعل ، فعّل ، وفاعل ، وافتعل الخ . . .) **فالاشتقاق الصغير منطلق من عملية نحتية أساسية ذاتها عربية** . المهم أن الدراسين من عرب وغيرهم قد غبنوا شجاعة من شجاعات العربية ، وتاهوا في النموذج الأوروبي ، لا سيما في العصر الحديث .

4 ـ 5 ـ ب) قارب أغلبهم القضية مقاربة محاكاة بالرواية عن بعضهم بعضا ، فقالوا بأنه الاشتقاق الكبير اعتمادا على ابن جني في الخصائص ، وفي ذلك خطأ فادح ، وقالوا انه مزج كلمة في أخرى أو اختصار لجملة كاملة واختلفوا في تأويل الكلمتين الأصليتين ، فقالوا في خرمش مثلا أنها من خرم وشوه ، أو من خرم وشرم (20) .

ونجد هذا الرأي عند ابن فارس نفسه في مقاييسه ، وبالتالي أخرجوا النحت من باب القياس لتعذر وجود قاعدة تضبط ما يسقط من الكلمتين الأصليتين مما جعل مجمع اللغة العربية يتخذ في شأنه قرارين اثنين ، أولهما ينفي النحت ويعتبره سماعيا ، والثاني يقره ويعتبره قياسيا (21) .

ج) الاهمال الكامل لدراسة القضية دراسة ميدانية تعتمد النصوص المصادر والمراجع وتتخذها عينة يقاس عليها ومادّة غزيرة يعول عليها ، وغبنوا ابن فارس في مقاييسه حيث أورد من النحت الكثير مؤيدا بشواهد شعرية قائمة

---

(19) محمد رشاد الحمزاوي : مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص 324 .
(20) عبد القادر المغربي : الاشتقاق والتعريب . القاهرة 1947 ص 14 ـ 15 .
(21) محمد رشاد الحمزاوي : مجمع اللغة العربية ص . 360 ـ 361 .

تعتبر منطلق نظرية النحت العربية ، على ما في ذلك من هنات في التأويل والتخريج ، يكون من نصيب كل محاولة جديدة تخضع لمبدئي الاختبار والاخفاق .

د) الاسهام في هذا الغبن يعود حسب رأينا ، الى كون ابن فارس من تلاميذ أبي بكر أحمد بن الحسين الخطيب ، راوية ثعْلب ، والى أنه ينتسب الى مدرسة الكوفة « وهذا الانتساب يفسر لنا السر في أن ابن فارس كان نحويا على طريقة الكوفيين » (22) ، لذلك أهمله القائلون بنظرية سيبوية البصرية التي تفيد بأن الثلاثي متمكن في العربية ، مما سيخالفه ابن فارس منطلقا عموما من النظرية الثنائية أصلا للمفاهيم الثلاثية والرباعية والخماسية (23) . فهل غبنت البصرة وأتباعها مرة أخرى نظرية كوفية في ميدان النحت ؟

هـ) عدم دراسة النحت من حيث خصائصه اللسانية ، لا سيما العربية التي تبين أنه لا يمت بسبب الا قليلا الى النحت اليوناني اللاتيني . فحمّل ما لم يحمل وحكم على قدرته التوليدية التي تبدو ضعيفة المردودية **دون أن يدرك الدراسون أن حجة النحت ليست في كثرة التوليد ، بل في التجديد الدلالي لأنه « ينشىء خارج نطاق السياق وحدة لغوية جديدة »** (24) . ويبدو لنا أن ابن فارس قد أدرك على العموم تلك المعوقات فانطلق من الواقع اللغوي دون غيره .

VI نظرية ابن فارس :

3 ـ 1 ان الطريف في نظرية ابن فارس أنها مستمدة من مقاربة استقرائية وصفية لمادة الكلام العربي المستقى من المادة الشعرية ، وهي تكون خطاب

---

(22) ابن فارس ، المقاييس : تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر القاهرة 1979 المقدمة ج 1/ 8 .

(23) لن نعالج في هذا البحث هذه القضية لكن يجدر بنا أن نلاحظ أن ابن فارس يميل اليها أحيانا ويبعد عنها أخرى مثلما جاء ذلك في مقاييس اللغة ج 1/ 67 ، و 213 .

(24) André Martinet, Eléments de linguistique générale, Paris 1960 p. 131

العرب المعياري الذي يعتد به حجة لغوية ونحوية . ولقد جمع ابن فارس تلك المادة جمعا منهجيا أي من **مدونة** تتكون من خمسة مصادر وهي كما جاءت مذكورة في المقاييس « كتاب أبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد المسمى **كتاب العين** ومنها كتابا أبي عبيد في **غريب الحديث** ، و **مصَنّف الغريب** ، ومنها **كتاب المنطق** ، عن ابن السكيب . ومنها كتاب أبي بكر بن دريد المسمى **الجمهرة** ، فهذه الكتب الخمسة معتمدنا فيها استنبطناه من مقاييس اللغة وما بعد هذه الكتب محمول عليها وراجع اليها » (25) . ولقد سبق ابن منظور في هذا المنهج الاستقرائي اللساني الذي كنا خصصنا صاحب لسان العرب به (26) .

ويبدو لنا أن أغلب الدارسين قد أهملوا قيمة هذه المنهجية الساعية الى تأصيل نظرية ابن فارس على أسس لغوية متينة .

3 ـ 2 ان النظرية المعنية ترتكز كذلك على عنصرين أساسيين وهما الكم والكيف . فلقد أراد ابن فارس أن يقيم الحجة على أنه **يقيس على المطرد والغالب لا** على الشاذ والغريب الذي كثيرا ما رماه باعتماده دارسوه المتعجلون الذين حكموا عليه من خلال المزهر للسيوطي ومختصراته لا من خلال **المقاييس والصاحبي في فقه اللغة** .

ان هذا الكم قد أثبته بطريقة منظمة ومنتظمة فخصص للنحت بل للمنحوتات ملحقا ذيّل به كل حرف من حروف المعجم باستثناء حرفي الهمزة والياء . فكان النحت والمنحوتات موضوع معجم المقاييس كله في جميع حروفه وهذا يعني حسب مقاربته أنه جزء لا يتجزأ من العربية ومن رصيدها ومن معجمها . ولقد أثبتنا تلك المادة بحروف المعجم والجزء والصفحة من المقاييس

(25) ابن فارس : المقاييس ج 3/1 ، 4 ، 5 .
(26) محمد رشاد الحمزاوي : من قضايا المعجم العربي ـ بيروت 1986 ص 139 ـ 147 .

(27) لندلل على جدية مقاصد صاحبها وتفانيه في بنائها وتأييدها بالشاهد العربي بقطع النظر عن ايجابيات وسلبيات نظريته . وعلى هذا الأساس نقر أن النحت لا يمكن أن يدرس الا انطلاقا من المقاييس التي تعتبر النص المثالي لتلك الدراسة دون غيرها . فكل ما سبقها وما لحقها في العصور القديمة من دراسات تعتمد أمثلة مدرسية تلقينية لايعتد به ولا يمكن أن يعتبر منطلقا لدراسة جادة في النحت . ولذلك نعتقد أن الدارسين القدماء والمحدثين للنحت العربي قد ارتكبوا خطا منهجيا كبيرا عندما غبنوا هذه النصوص الأساسية التي لم نر لها ذكرا مقصرا أو مفصلا في جل الدراسات المعروفة . وبالتالي فانهم لم يصيبوا المرمى لأن الحكم على الشيء فرع عن معرفة أصوله وتفاصيله لا سيما ما له صلة بكلام العرب وخطابهم اللذين استشهد بهما ابن فارس لاثبات طبيعة النحت فيهما .

3 ـ 3 من حيث الكيف نلاحظ مرة أخرى وحتى يأتي ما يخالف ذلك من النصوص الكاملة ، أن الفضل يعود الى ابن فارس في تعريف النحت لأول مرة تعريفا نظريا وتطبيقيا في مقاييس اللغة ثم في الصاحبي في فقه اللغة ، ولعله أول من بادر بهذا التعريف الكامل المكتمل الذي لم يسبقه اليه غيره . فلقد عالجه أولا في « باب ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف أوله باء » (28) فيقول في هذا الشأن « أعلم أن للرباعي والخماسي مذهبا في

---

(27) ابن فارس : مقاييس اللغة : الباء ج 1/328 ـ 336 ، التاء ج 1/364 ـ 365 ، الثاء ج 1/403 ـ 404 ، الجيم ج 1/505 ـ 515 ، الحاء ج 2/143 ـ 148 ، الخاء ج 2/248 ـ 254 ، الدال ج 2/338 ـ 342 ، الذال 2/371 ، الراء 2/509 ـ 510 ، الزاي ج 3/52 ـ 55 ، السين 3/457 ـ 459 ، الشين ج 3/272 ـ 274 ، الصاد ج 3/349 ـ 353 ، الضاد ج 3/440 ـ 403 ، الطاء ج 3/457 ـ 459 ، الظاء ج 3/476 ، الغين ج 4/357 ـ 373 ، العين ج 4/430 ـ 432 ، الفاء ج 4/513 ـ 515 ، القاف ج 5/116 ـ 119 ، الكاف ج 5/193 ـ 195 ، اللام ج 5/365 ، الميم ج 5/352 ، النون ج 5/483 ـ 484 ، الهاء ج 6/71 ـ 73 ، الواو ج 6/160 .

(28) نفس المصدر 1/327 .

القياس ، يستنبطه النظر الدقيق . وذلك أن أكثر من تراه منه منحوت . ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ ، والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم حيعل اذا قال حي على » (29) .

ويأخذ من الخليل أيضا نحت عبشمي (من عبد وشمس) ويضيف « فعلى هذا الأصل بنينا ما ذكرناه من مقاييس الرباعي . فنقول إن ذلك على ضربين : أحدهما المنحوت الذي ذكرناه والضرب الآخر (الموضوع) وضعا لا مجال له في طرق القياس » (30) .

ويزود هذا التعريف بتوضيح لاحق يقول فيه : « فمنه ما نحت من كلمتين صحيحتي المعنى ، مطرد في القياس ، ومنه ما أصله كلمة واحدة وقد ألحق بالرباعي والخماسي بزيادة تدخله ، ومنه ما يوضع كذا وضعا » (31) ، وعلى هذا الأساس فانه يقر للنحت ثلاثة وجوه لا وجها واحدا مثلما أوهم بذلك أغلب الدارسين ، منها ما استعصى عليه تفسيره . وذلك غاية التواضع العلمي الذي لا ينفي الاجتهاد .

3 ـ 4 ويضرب لأنواع المنحوتات الثلاثة ، أمثلة عديدة منها :

أ) **الجذمور** : أصل السعفة اذا قطعت . قال :

بنانتين وجذمورا أقيم بها * صدر القناة اذا ما آنسوا فزعا

وذلك من كلمتين احداهما الجذم وهو الأصل ، والأخرى الجذر وهو الأصل (32) ويعلق على ذلك قائلا : « وهذه الكلمة من أدل الدليل على صحة مذهبنا في هذا الباب وبالله التوفيق » (33) .

(29) نفس المصدر ص 328 ـ 329 .
(30) نفس المصدر ص 329 .
(31) نفس المصدر ص 505 .
(32) نفس المصدر ص 505 ـ 506 .
(33) نفس المصدر ص 506 .

ب) **ذات الجنادع** « وأما قولهم للداهية **ذات الجنادع** فمعلوم في الأصل الذي أصلناه أن النون زائدة وأنه من الجدع ، وقد مضى . ويقال إن جنادع كل شيء أوائله ، وجاءت جنادع الشر » (34) .

ج) **الجعشم** : الصغير البدن ، القليل اللحم . ويقول في هذا المثال وغيره « ومما وضع وضعا ولم أعرف له اشتقاقا » (35) .

ولا يمكن لنا أن نخلص من هذا التقديم ومن هذه الأمثلة العديدة دون أن نشير الى أن ابن فارس قد عاد الى قضية النحت في كتابه **الصَّاحِبِي** في فقه اللغة فعرّفه ثانية قائلا : « العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة ، وهو جنس من الاختصار . . . (36) **وهذا مذهبنا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف** فأكثرها منحوت مثل قول العرب للرجل الشديد ضبطر من ضبط وضبر وفي قولهم صهصلق انه من صهل وصلق وفي صلدم أنه من الصلد والصدم وقد ذكرنا ذلك بوجوهه في كتاب **مقاييس اللغة** » (37) مما يؤيد رأينا أن **المقاييس** هي النص العربي المثالي الى حد الآن لدراسة النحت وقضاياه وان كل ما قيل في النحت منقول عنه ، متحامل فيه عليه مع الاشارة عرضا الى أن **المقاييس** ليس من أواخر مؤلفات ابن فارس مقارنة **بالمجمل** كما ذهب الى ذلك محقق **المقاييس** محمد عبد السلام هارون (38) ، بل يحق لنا أن تقول إن **المقاييس** قد وضع بعد **الصَّاحِبِي في فقه اللغة** ولعل المسألة تحتاج كلها الى اعادة نظر .

3 ـ 5 يستخلص من الكم والكيف السابقي الذكر أن ابن فارس أراد أن يفيدنا أن النحت من طبيعة العربية وأنه مرتكز على ثلاثة عناصر أساسية :

---

(34) نفس المصدر ص 509 .

(35) نفس المصدر ص 513 .

(36) يعيد المثالين المرويين عن الخليل « حيعل » و « عبشمي » .

(37) ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة ط 1910 ص 11 .

(38) ابن فارس : المقاييس ، المقدمة ج 41/1 .

أ) مزج فعلين أو اسمين ، دون أن يحدد قاعدة حسابية لتداخلها تبين ما يسقط وما يبقى إثر عملية المزج ، ومن دون أن يشير الى أن الفعلين أو الاسمين المزوجين كثيرا ما يكونان ثلاثيين مما يدل عليه المثالان التاليان :

- بحتر من بتر وحتر
- بحثر من بحث والبثر

ب) بزيادة حرف في الأول أو الوسط أو الآخر للكلمات الثلاثية من دون أن يبين صفات تلك الحروف وأغلبها ذولقية (39) ، وان كان قد أشار الى معاني بعضها مثلها مثل السوابق اللاتينية اليونانية . ومثال ذلك :

1 ـ الباء وتعبر عن الفزع : الضبغطى

2 ـ الدال والراء والكاف والنون وتعبر عن الضخامة : الضفندد والمضرغط ، والضبراك ، والضبنطى

3 ـ السين وتعبر عن الضعف : الضعبوس

4 ـ الميم وتعبر عن الشدة واللؤم : الضبثم والضرسام

5 ـ الميم والنون وتعبران عن المبالغة : خضرم وعيشن

ج) الوضع والاستعمال دون أن يوفق الى تفسير عناصر ذلك الوضع وأسبابه ، وان كانت أغلب الكلمات الموضوعة من هذا النوع تعود الى مبدأ الزيادة بالحروف المذكورة في (ب) السابقة . وتدل على ذلك الأمثلة التالية :

البهصلة : المرأة القصيرة ، والبُخْنُق : خرقة تلبسها المرأة تقي بها الخمار؛ برشم : الرجل اذا وجم وأظهر الحزن (40) .

---

(39) لقد أشار الخليل بن أحمد في العين الى أهميتها باعتبارها تميز بين الكلمة العربية والكلمة الدخلية . اذ لا تخلو كلمة عربية منها حسب رأيه وفي ذلك نظر . وهو يؤيد رأي ابن فارس في أن المنحوتات المذكورة في المقاييس عربية المبنى . وحروف الذلاقة هي : الباء والراء والفاء واللام والميم والنون .

(40) ابن فارس : المقاييس 1/335 ـ 336 .

والملاحظ أن ابن فارس لم يتعرض لأنواع النحت الأخرى التي ذكرها لاحقوه والمتمثلة في ما يسمى بنحت الجمل ـ وهي مجرد اختصار وفواتح حسب رأينا ـ من أمثال :

دمعز : أدام الله عزك ، وطلبق : **أطام الله** بقاءك الخ . . . ولم يتعرض الى نحت أسماء الاعلام الدالة على المذاهب والملل وهي رائجة في عصورنا الحديثة من أمثال : شفعنتي (من الشافعي وأبي حنيفة) وحنفلتي من (أبي حنيفة والمعتزلة) الخ . . .

3 ـ 5 فكأننا بابن فارس لم يوفق الى استكمال جميع العناصر التي تحيط بالموضوع وتمكنه من وضع نظام نحتي عربي يعتد به ويخضع لقاعدة قياسية مطردة ، وإن كانت القرائن التي أوردها تشير الى أنه كان يسعى الى أن يقر ، انطلاقا من وصف المادة اللغوية التي عرضها علينا بالتفصيل وبالشاهد ، قاعدة أساسية مفادها أن **النحت متمكن في الرباعي بأطراد ، وفي الخماسي بنصيب كبير مثلما أقر سيبويه ، اعتمادا على نفس الوصف للمادة اللغوية ، أن الثلاثي متمكن في العربية** .

فلقد قال ابن فارس « إعلم أن للرباعي والخماسي مذهبا في القياس يستنبطه النظر الدقيق وذلك أن أكثر ما تراه منه منحوت » (41) . ولقد فاته أن يؤكد أنه قياسي على صيغتي فعلل ومطاوعه تفعلل واشتقاقاتهما ، ولمح الى أن المنحوت من كلمتين **مطرد في القياس** ولقد تنبه ابن مالك بعده في **التسهيل** الى ذلك فأكد عليه وأقر قاعدة مهمة في النحت تضبط ما يسقط وما يبقى من الكلمتين المزوجتين وحصر **بنية المنحوت** ، كما يلي : « قد يبنى من جزأي

(41) نفس المصدر ص 328 .

المركب فعلل بفاء كل منهما وعينه ، فان اعتلت عين الثاني كمل البناء بلامه أو بلام الأول وينسب اليه » . (42) ومثال ذلك :

- بعثق من بعق وبثق
- بلطخ من بطخ وبلط

أما فيما يتعلق بمعتل العين فإننا نذكر منه :

عبد الدار ← عبدر ← عبدري

عبد القيس ← عبقس ← عبقسي

المهم أن ابن فارس قد فتح الطريق ، موفرا مرونة لغوية أساسية من كلام العرب وخطابهم ، واقترح تفسيرا للرباعي والخماسي لم يسبقه اليه أحد ، وأقر للنحت مصطلحا مصدرا أو مفعولا ومبنيًا للمجهول (النحت ، منحوت ، نُحِت الخ . . .) واجتهد لسد الفراغ المتعلق ببنيته التي لم يقدم في شأنها النحاة والصرفيون تخريجا لغويا مقنعا . الا أن هذا لا يمنعنا من أن نشير بعجالة الى بعض الهنات الواردة في نظرية ابن فارس ، ومنها :

1 ـ استخراج المنحوتات من مقولات غير متجانسة ، أي اعتبار الفعل منحوتا من اسم وفعل مثلا في البهنسة من البهس وبنس ، والبرقش من رقشت الشيء والبرش .

2 ـ نحت ألفاظ من كلمتين أو ثلاث صيغها مجردة ومزيدة ، من ذلك : تبلخص ، فهي من لخص وبحص ، والمنتظر هو بلخص . أما تبزعر فهي حسبه من الزعير أو الزعارة والتبزع .

---

(42) ابن مالك : فوائد التسهيل ص 262 .

3 ـ انعدام منهج معجمي معين ، فالأمثلة الواردة في باب الباء مثلا لا تخضع للترتيب . فالعين تسبق في بعثق الزاي في بزمخ واللام تسبق في تبلخص الزاي في تبزعر . فلقد قدمت المادة تقديما فوضويا يدل على أن المؤلف قد كان مهتما بجمع المادة الجديدة والسعي الى تنظيرها أكثر مما كان مهتما بتنظيمها والبحث عن منهج لعرضها . فهو قد كان أول من عالجها ، فكان خاضعًا بطبيعة الحال لكل الملابسات التي يفرضها رأي جديد وما فيه من تناقض وفوضى وهنات لا تقل بأية حال من الأحوال من مقاربته الطريفة التي سنسعى الى تأويلها من جديد .

V تخريج نظرية ابن فارس

4 ـ 1 ان الغاية من هذا التخريج هو مجرد محاولة استخلاص الآراء المستقيمة من نظرية ابن فارس ، ثم تأويل ما لا يزال يحتاج منها الى تأصيل وضبطه بغية وضع نظام نحتي متناسق . ولقد رأينا من المفيد أن نقر ما يلي :

أ ـ تنحصر نظرية ابن فارس في أن النحت من طبيعة العربية لا باعتبار كثرته ـ وان كان أساس الاشتقاق الصغير نفسه ـ ، بل باعتبار ما يشهد به عليه كلام العرب وخطابهم ، الوارد في المقاييس والوارد في المعاجم اللاحقة .

ب ـ النحت متمكن باطراد في الرباعي وبنصيب كبير في الخماسي ـ وهو قلة على كل حال ـ فهو متمكن في فعلل ومطاوعه تفعلل القياسيتين الراسختين في القياس عند النحاة القدامى أكثر من صيغ ثلاثية مشهورة .

ج ـ النحت صيغة من صيغ التوليد اللغوي والمعجمي كثيرا ما يعبر عن أساليب ومفاهيم جديدة يكاد حقلها الدلالي ، حسب تعبير اللسانيين المحدثين ، يكون مقصورا على التهكم والتحقير والمبالغة والشدة والضخامة.

والغريب والشاذ من الأفعال والأوصاف ، مما حرص العرب القدامى والمحدثون (43) على التعبير عنه بكلمات كثيرا ما تكون ذات ثلاثة مقاطع تختلف بنيتها عن مقاطع الثلاثي . فبنية فعلل تكون كما يلي :

مقطع قصير مغلق + مقطعين قصيرين مفتوحين .

وبنية تفعلل تكون كما يلي :

مقطع قصير مفتوح + مقطع قصير مغلق + مقطعين قصيرين مفتوحين وهما بنيتان فذتان ثابتان سنبين أنهما تستوعبان ما نسميه بأصول النحت العربي .

4 ـ 2 ـ د ـ بنية النحت العربية التي اقترحها ابن فارس تحتاج الى تصويب . فهي لا تنحصر في مزج فعلين وفي ادماج أو زيادة حرف من الحروف ، وفي **الوضع** الذي لا يفسر أصله كما عرضنا الى ذلك سابقا ، بل يغلب على الظن أن ابن فارس قد تأثر بالنحت الهندو أوربي الموجود في الفارسية في فرضيته الأولى ، واعتمد النحت العربي السامي في فرضيته الثانية ، وترك المجال فارغا في الفرضية الثالثة .

5 ـ 2 ـ هـ ـ ان طبيعة النحت العربي تفسر حسب رأينا الفرضيات الثلاث وتجد لها كلها حلا واحدا مطردا ومفاده أن النحت في العربية ، يكون بالسوابق والأحشاء واللاواحق مثلما هو الشأن تقريبا في اللغات الهندوأوروبية لكن مع الفارق . فنلاحظ بالخصوص أن سوابقه وأحشاءه ولواحقه حروف غالبا ما تكون من حروف الذلاقة التي لا تخلو منها كلمة عربية حسب الخليل ،

---

(43) محمد العروسي المطوي : نماذج من فصيح الدارجة التونسية . مجلة المعجمية ج 1/109 ـ 118 . تونس 1985 .

مقارنة بالكلمات الأعجمية التي كثيرا ما تكون خلوا منها . واليك اللوحة التالية المستقراة من المقاييس لابن فارس من حروف المعجم :

السوابق		الأحشاء		اللواحق	
المنحوتات	الحروف الزائدة	المنوحتات	الحروف الزائدة	المنحوتات	الحروف الزائدة
بلطح	الباء	اليربوع	الباء	خلبوت	الواو والتاء
تألب	التاء	الترنوق	التاء والواو	الخدلّجة	الجيم
ثرمطة	الثاء	جحدل	الدال	الضعبوس	السين
جهضم	الجيم	البرساع	الراء	الضفندد	الدال
حبجر	الحاء	تجزمر	الزاي	الزهمقة	القاف
خلبط	الخاء	تبعثر	العين	الضبراك	الكاف
دربج	الدال	البعلك	الـلام	بلسم	الميم
رعبل	الراء	جنادق	النون	المحلقن	النون

4 ـ 4 ـ و ـ يؤيد رأينا هذا ما قاله ابن جني عن **لسان العرب** « هذه الحروف الستة سر ظريف ينتفع به في اللغة وذلك أنه متى رأيت اسما رباعيا أو خماسيا غير ذي زوائد فلا بد فيه حرف من هذه الستة أو حرفين وربما كانت ثلاثة ، وذلك نحو **جعفر** فيه الراء والفاء ، **وقضعب فيه الباء** ، **وسلهب فيه اللام والباء** ، **وسفرجل** فيه الفاء والراء واللام ، **وفرزدق** فيه الفاء والراء ، **وهمرجل** فيه الميم والراء واللام **وقرطعب** فيه الراء والباء » (44) .

ونحن نضيف الى هذه الحروف حروف الهجاء الأخرى التي ضرب لها ابن فارس أمثلة في جميع حروف معجمه ومنها حروف معان كما بينا سابقا ، يجب استقراؤها استقراء كاملا من خلال المقاييس وغيرها من أمهات المعاجم لنستخرج منها قاعدة ثابتة ـ وسيكون ذلك في دراسة لاحقة .

(44) لسان العرب المحيط ، مادة ذلق ج 1/1075 .

5 ـ 4 ـ ز ـ النحت في العربية وحسب استقرائنا للمقاييس ، لا يكون الا بمقطع مفتوح أو مغلق واحد خلافا للنحت الهندو أوربي اللاتيني اليوناني الذي كثيرا ما يكون بمقطعين في سوابقه ولواحقه بالخصوص (45) مثل :

Intra, juxta, Ambi, para... الخ . . .

أما في العربية فهو يظهر في مقاطع الكلمات التالية :

بحثرت، برغثة، نبهرج، ثعلب، آثبجر

ونحتاج في هذا الميدان الى استقراء المقاييس لنحصي نسبة السوابق والأحشاء واللواحق العربية ومقدار كل منها لاستخلاص ملاحظات عامة ان لم نقل قواعد ثابتة . وعلى العموم ، فان نظرية ابن فارس مستمدة من ثوابت يمكن لها أن تستقيم حسب رأينا إن انطلقت من هذا التصور لبنية النحت العربي ومعانيه وامكانياته في التوليد ، والتي يمكن أن نتخذها منطلقا لمسائل عديدة أخرى تستحق النظر ، وتمكننا من جرد كل قضايا النحت التي تستوجبها دراسة تكون أطول وأعمق من هذه المحاولة التمهيدية ومعطياتها التي نرجو أن يؤيدها الاستقراء الشامل لوجوه النحت في العربية ، وأن تكون مدخلا لدراسة وجوهه العصرية في نطاق هذه المقاربة ان صح لها أن تستقيم .

محمد رشاد الحمزاوي

(45) السوابق واللواحق الأحادية المقطع قليلة في اللغات الهندو أوروبية ، من ذلك Ex, dé, co, ad, ab الخ . . .

الشيخ عبد العزيز الثعالبي
وتفكيره الإصلاحي

بقلم : حمّادي الساحلي

بعد هجرة في بلدان المشرق دامت أربع عشرة سنة ، عاد الشيخ عبد العزيز الثعالبي الى ارض الوطن يوم 16 جويلية 1937 ، وقد جاوز الستين من عمره (1) .

فخصّه الشعب التونسي باستقبال منقطع النظير ، ونظّم الديوان السياسي (الحزب الدستوري الجديد) ، على شرفه اجتماعا عامّا بالعاصمة . وتأثّر المحتفى به تأثرا شديدا بروعة الاستقبال ، فالقى خطابا بليغا جاء فيه بالخصوص :

إنّي أحيّي اعضاء الديوان السياسي الذي كوّن لنا هذا الاحتشاد الذي يلتقي فيه شيخ العهد الغابر بشباب العصر الحاضر . فانّ العمل الحقيقي هو الذي قام به هؤلاء الشبّان الذين يتّقدون غيرة وحميّة والذين ارتموا في احضان التضحية والخطر والمنافي حتى أحيَوْاما بَعُد تأثيره من أعمالي . فعلُوا ذلك لا يبغُون جزاء ولا شكورا إلاّ القيام بالواجب في سبيلكم . أحيّيهم وأشكرهم

(1) ولد عبد العزيز الثعالبي بتونس سنة 1874 ، وتوفّي بها في شهر أكتوبر سنة 1944 .

لإحياء شعور هاته الأمة ، حتى أصبح يهزّ أطراف البلاد . وهو العمل الذي يُخلَّد في التاريخ . فلتمدّهم الأمة بتأييدها الدائم وليمدّهم الله بروح منه » . (2)

واستبشر الوطنيّون بقرب نهاية الانشقاق الذي حصل في صفوف الحزب الدستوري إثر مؤتمر قصر هلال المنعقد في 2 مارس 1934 . وبدأت المساعي الرامية الى التوفيق بين الحزبين الدستوريّين الجديد والقديم . ولكن سرعان ما ذهبت تلك الجهود التوفيقيّة أدراج الرياح ، نظرا لتباين أفكار الشقّين وطرق عملهما وتشبّث كلّ منهما بمواقفه .

واضطرّ الشيخ عبد العزيز الثعالبي في آخر الأمر ، الى تأييد رفقائه القدامى ، وحاول الاتّصال بالجماهير الشعبيّة داخل البلاد لتبرير موقفه ، لكنّ قادة الحزب الدستوري الجديد حالوا بينه وبين ذلك بكلّ الوسائل ، فوصفهم « بالمارقين والعائقين » (3) ، محمّلا إياهم مسؤوليّة فشل المساعي الرامية الى توحيد الحركة الوطنية التونسية في تلك الفترة الحاسمة من تاريخ البلاد . وكان ردّ فعل خصومه شديدا ، إذ لم يتأخّروا عن مقاومته واتهامه بالجمود والتحجّر والتعصّب الديني . وبقيت تلك الصورة القاتمة عالقة في أذهان كلّ الذين لا يفرّقون بين المواقف السياسية المتغيّرة والنظريات والأفكار الثابتة ، لا سيما منهم الذين لم يطلعوا على مؤلفات الرجل وآثاره المنشورة . والحال أنّ الثعالبي ـ كما يقول المرحوم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ـ « كان داعيا ومصلحا اجتماعيّا ، **قبل أن يكون زعيما سياسيّا** . ولئن كان نظره السياسي محلّ

(2) انظر النصّ الكامل لذلك الخطاب في « نبراس الحريّة » ، تأليف الشيخ عمر الركباني ، تونس (بدون تاريخ) .

(3) انظر كلمة الثعالبي في جريدة « الإرادة » بتاريخ 3 أكتوبر 1937 بعنوان « الكلمة الحاسمة » .

اختلاف بينه وبين كثير من عناصر الأمة التونسية ، فان نظره الإصلاحي كان محلّ اتفاق » (4) .

وقد أيّد الثعالبي نفسه هذا الرأي في الخطاب الذي كان ألقاه في افتتاح المؤتمر الإسلامي المنعقد في مدينة القدس في ديسمبر 1931 . حيث « أكّد على المبادىء السياسية التي عمِل من أجلها طيلة حياته والتي لا تقتصر على العمل السياسي بل ترتكز على العمل الإسلاميّ ، لمواجهة الغزو الثقافيّ الأجنبيّ وتدعو الى الإصلاح واليقظة من أجل استرجاع المكانة التي كانت للحضارة العربية الإسلامية في الماضي » (5) .

وسنحاول في هذا الفصل تسليط بعض الأضواء على أفكار الشيخ عبد العزيز الثعالبي ونظريّاته الإصلاحية ، من خلال مؤلّفاته التي أعيد نشرها في السنوات الأخيرة ، ولم تكن معروفة من قبل بما فيه الكافية .

أفكار الثعالبي ونظريّاته الإصلاحية

لقد تشبّع الشيخ عبد العزيز الثعالبي منذ شبابه الباكر بالأفكار الإصلاحيّة المستمدّة من الكتاب والسنة ومن مواقف زعماء الإصلاح الدينيّ الذين كانوا يدعون الى الرجوع الى الأصول الأولى للإسلام وتخليص الدين الاسلامي ممّا علق به من خرافات وأوهام ، أمثال محمد ابن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني .

وما إن غادر جامع الزيتونة قبل إتمام دراسته ، حتى اصدر سنة 1896 جريدة « سبيل الرشاد » لبث تلك الافكار والدعوة الى الاصلاح الديني

---

(4) محمد الفاضل بن عاشور « الحركة الادبية والفكرية في تونس » الطبعة الثانية ، 1953 ص 137 .

(5) خيرية قاسمية : مؤتمر القدس 1931 ، بحث مقدم الى الندوة الثالثة حول تاريخ الحركة الوطنية ـ تونس ماي 1985 (مرقون) .

والاجتماعي . ولكن السلط الفرنسية لم ترض عن اتجاه الجريدة ، فقرّرت تعطيلها بعد سنة واحدة من صدورها ، واضطرّ صاحبها الى الهجرة ، فتحوّل الى البلاد الطرابلسية ثم زار مصر واتصل بعدد من رجال الإصلاح وفي طليعتهم الشيخ محمد عبده الذي سبق له ان زار تونس سنة 1884 ، بعد ما اسس مع الشيخ جمال الدين الأفغاني جمعية العروة الوثقى .

ومن القاهرة انتقل سنة 1902 الى الجزائر ثم المغرب الأقصى ، ولم يرجع الى تونس الا في سنة 1904 . فشرع في بث النظريات الإصلاحية التي تلقاها عن الشيخ محمد عبده واستمدها على وجه الخصوص من مجلة « المنار » التي ظهرت في القاهرة منذ سنة 1898 ، وهي كلها تدعو الى نبذ الجمود والنهوض بالامة الإسلامية وتاسيس الحياة الاجتماعية والدينية على اسس اصول الاسلام الاولى وتخليص العقيدة الاسلامية مما اختلط بها من باطل منافٍ لروح التوحيد الخالص كالتقرب للاولياء والصالحين والخضوع لاصحاب الكرامات والابتعاد عن التعاليم المستمدّة من الكتاب والسنة . فثارت ثائرة رجال الدين « الناقمين على التطور » ـ على حدّ تعبير الشيخ الفاضل بن عاشور ـ (6) ولفّقوا التّهم ضدّه ، وألبوا عليه السلطة التونسية فألقت عليه القبض وأحالَتْه على المحكمة الابتدائية بتهمة التطاول على أولياء الله . فحكمت عليه يوم 23 جويلية 1904 بالسّجن مدة شهرين .

وما إن غادر السِّجن حتى فكّر في تأليف كتاب للردّ على خصومه الرجعيّين وإظهار الدين الإسلامي الحنيف في مظهر الدين المتحرّر المقام على أسس العدل والإنصاف والحرية والتسامح . ورأى أنه من الأصلح إصدار ذلك الكتاب باللغة الفرنسية في باريس ، ليضمن له رواجا أكبر ويتّقي شرّ أولئك الخصوم المتعنّتين الذين مازالوا يتربّصون به الدوائر . وبما أنه كان يجهل

(6) الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ـ المرجع السابق ص 74 .

الفرنسيّة ، فقد حرّر نصّ الكتاب باللغة العربية وكلّف بنقله الى اللغة الفرنسية صديقيه الهادي السبعي وسيزار بن عطار .

وظهر الكتاب بباريس سنة 1905 بعنوان « روح التحرّر في القرآن » (7) .

وإثر ذلك انضمّ الى « حركة الشباب التونسي » التي يتزعّمها المحامي علي باش حانبة . وقد تسبّب له نشاطه السياسي ضمن تلك الحركة في الإبعاد سنة 1912 ، مع ستة من رفقائه ، ولم يرجع الى تونس إلاّ سنة 1914 . وبعيد انتهاء الحرب العالميّة الأولى ووفاة الزعيم علي باش حانبة في المنفى سنة 1918 ، تزعّم الشيخ عبد العزيز الثعالبي الحركة الوطنيّة التونسية ، وشارك في تأسيس أوّل حزب وطنيّ تونسي منظّم وهو « الحزب الحرّ الدستوري التونسي » الذي ظهر للوجود في 15 جوان 1920 .

ولكنّ نشاطه على رأس الحزب لم يمنعه من مواصلة عمله الإسلاميّ ومشاركة زعماء الإصلاح في دراسة أوضاع العالم الإسلامي والخوض في المباحث الدينيّة والاجتماعية التي كانت تشغل بال المفكّرين المسلمين عصرئذ .

بل انه استغلّ صدور مجلة « الفجر » ، لسان حال الحزب الحر الدستوري التونسي سنة 1920 (8) لتوضيح المنهج النظري الذي اختاره لنشر أفكاره الإصلاحيّة ، وهو يتلخّص في « أن مصدر التوجيه هو الدين الإسلامي وأن الدين قوامه العلم والأخلاق ووسيلة نشره الدعوة والتناصح ، وأن من حقّ الدعوة الإقدام في سبيلها والاستخفاف بما يتعرّض اليه القائم بها من متاعب أو يناله من إرهاق . وأن أمر المسلمين قد استمرّ منتظما طالما كان أهل

---

(7) العنوان الأصلي : « L'esprit libéral du Coran » .

(8) صدرت مجلة الفجر من سنة 1920 إلى سنة 1922 . انظر : جعفر ماجد ، الصحافة الادبية في تونس (1901 ـ 1955) منشورات الجامعة التونسية ـ 1979 (من صفحة 69 الى صفحة 87) .

الدعوة ، وهم العلماء ، قائمين بواجبها ، فلما قصروا فيها اختلّ امر المسلمين وطغت عليهم الامراض الاجتماعية وقامت اوروبا تنازعهم السيادة » (9) .

تجديد الدين الإسلامي

إنّ الدارسين لمؤلفات الثعالبي لا بدّلهم أن يضعوه في مصافّ كبار المصلحين المسلمين الذين أسهموا بقسط وافر في مهمّة تجديد الدين الإسلامي . ونحن نعلم أنّه قد عاصر ثلّة من العلماء المجدّدين وتأثّر بافكارهم الإصلاحية ، نخصّ بالذكر منهم جمال الدين الافغالي ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمان الكواكبي .

فهو يرى مثلهم أن سرّ خلود الدين الإسلامي وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان ، يكمن في قدرته على التطوّر وملاءمته لروح العصر وقوانين المجتمع .

« لذا دعت الحاجة الى وجود مجدّدين ومصلحين يرشدون المجتمع الإسلامي الى معرفة ما بين الأصول والفروع من الفروق ، ويفهمونهم أن القسم الذي لا يجوز فيه التغيير والتبديل إنّما هو الأصول الواردة في أحكام التنزيل الصالحة لكلّ زمان ومكان ، لأنها نصوص عامّة وقواعد مجملة . وأما الصوّر المستحدثة المستخرجة منها التي جُعلت مدارا لتطبيق الأحكام ، ومناط أكثرها القياس والاستنتاج ، فهي التي يجب تطويرها وتمشّيها مع الزمن واستلحاق ما استجد من المصالح والحاجات التي أوجبها العصر ويتطلّبها المجتمع ، وهي وإن كانت في نظر البعض مخالفة للنصوص فانها ليست كذلك ، بل هي مخالفة للتقاليد فقط ، ذلك ما تقتضيه حكمة الدين ويتناسب مع قدسيته وجلاله وعظمته » (10) .

(9) الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ـ المرجع السابق ـ ص 137 .

(10) عبد العزيز الثعالبي : « محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان » ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت 1984 ، صفحة 162 .

وعلى هذا الأساس فقد اتّخذ الشيخ عبد العزيز الثعالبي مواقف تحرّرية تجاه المشاكل التي كانت تستأثر باهتمام معاصريه ، مثل إصلاح التعليم وتحرير المرأة وإصلاح النظام الاجتماعي ومقاومة البدع المنافية للكتاب والسنة الخ . . .

إصلاح التعليم

لقد اهتم الثعالبي بمشاكل التعليم منذ شبابه الباكر ، وأيّد بدون تحفّظ الحركة التي قام بها طلبة جامع الزيتونة سنة 1910 للمطالبة باصلاح نظام التعليم الزيتوني ، وسخّر النشرة العربية من جريدة « التونسي » للدفاع عن قضيّة الطلبة والتهجّم على الشيوخ المتزمّتين المعارضين لكلّ إصلاح . وعندما ألّف كتابه الذائع الصيت « تونس الشهيدة » سنة 1920 ، خصّص قسما هامّا منه لشؤون التربية والتعليم (11) . وأثناء إقامته بالمشرق من سنة 1923 الى سنة 1937 تحدث عن مشاكل التعليم في تونس في عدة فصول نشرها بالخصوص في جريدة « السياسة » المصرية وصحيفة « كوكب الشرق » .

وكان يدعو في كتاباته وخطبه الى تعميم التعليم ونشره بين التونسيين ، لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى ، وتركيزه أوّلا وبالذات على تلقين كافة الموادّ باللغة العربية ، ومقاومة المشاريع الاستعمارية التي « كادت تجرّدنا من قوميّتنا وشخصيّتنا وذاتيّتنا » . وقد أشاد في هذا الصدد بتمسّك الشعب التونسي بلغته القوميّة ، رغم المحاولات الفاشلة للحطّ من شأن الثقافة العربية الإسلامية ، فقال : « إنّ السياسة الرامية الى الحطّ من اللغة العربية وخنق أنفاسها لم تتوصّل الى استئصالها من قلوب التونسيّين الذين ازداد حبّهم وتقديرهم للغة

(11) « تونس الشهيدة » (الترجمة العربية) ، دار الغرب الإسلامي بيروت 1984 ، من صفحة 57 الى صفحة 80 .

آبائهم وأجدادهم ، بقدر ما تفاقمت سياسة الاضطهاد المتّبعة ضدّهم » (12) .

ولكنّه كان يرى أن تعليمنا القوميّ لا ينبغي أن يبقى متحجّرا ومنغلقا على نفسه ، بل يجب أن يكون مواكبا لتطوّر العصر ، مرتكزا على تلقين العلوم الصحيحة حريصا على الملاءمة بين الثقافة العربية الاسلامية الأصيلة والمدنيّة الحاضرة .

ففي الخطاب الذي ألقاه يوم رجوعه الى تونس سنة 1937 حرّض مواطنيه على الإقبال على تعلّم العلوم الحديثة ، وصاح قائلا : « هبّوا الى التسابق في العلم ، لأن الأمم المكسالة لاحظ لها في الحياة . إن العلم الذي (مكّن الانسان من أن) يطير في الجوّ ويخترق الجبال الشمّ ويطوي الأرض على العجلات ، لا يمكن أن نَحْيى بينه ومعه الاّ طائرين سابقين ، تاركين مواقف التردّد المريبة . فقد مضى عهد الجهل والخمول وجاء عصر الحياة والعمل والمخاطرة والإقدام » (13) .

وقد أدرك الثعالبي المهمّة الملقاة على عاتق رجال التعليم والـمربّين لتحقيق تلك الغايات النبيلة ، فصرّح قائلا :

« إنّ استرجاع العزّ الماضي هو أملي ، لا في الاقتصاديّين ولا في السياسيّين ، **وإنما هو في الأساتذة** ، لأنّهم هم الذين يعوّل عليهم وهم الذين نبني آمالنا على جهودهم ، فاذا أخلصوا وسعَوا في تكوين ثقافة عربية إسلامية حديثة تناسب الأمم الاسلامية ، فلا مُشاحّة في الاصلاح . فالإسلام لم يكن عقيدة فقط بل هو نظام اجتماعي كامل للحضارة والثقافة والفكر » (14) .

(12) تونس الشهيدة صفحة 68 .

(13) انظر خطاب الثعالبي في كتاب « نبراس الحرية » السالف الذكر .

(14) أنور الجندي ، عبد العزيز الثعالبي ، رائد الحرية والنهضة الإسلامية دار الغرب الإسلامي ـ بيروت 1984 ص 58 .

تحرير المرأة

يُعتبَر عبد العزيز الثعالبي من أوّل المصلحين التونسيين الذين دعوا بكلّ وضوح الى تحرير المرأة المسلمة . والغريب في الأمر أنه لم يشر أيّ باحث من الباحثين التونسيّين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدرس الى ذلك الموقف الذي سبق ظهور كتاب « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » بربع قرن (15) .

فقد عالج الثعالبي قضيّة تحرير المرأة في كتاب « روح التحرّر في القرآن » الذي صدر ، كما أسلفنا ، سنة 1905 ، وخصّص لها فصلا كاملا ، دعا فيه بدون تردّد الى خلع الحجاب « لأن ذلك ـ حسب رأيه ـ معناه تحرير المرأة المسلمة وإشهار الحرب على التعصّب والجهالة ونشر أفكار التقدّم والحضارة وصيانة المصالح العليا للأسرة والتراث العائلي » « وإنه من واجب المرأة أن تترك وجهها مكشوفا ، إذ لا شيء يجبرها على البقاء محبوسة في بيتها ومحجوبة عن الأنظار ، وإنه يجوز لها مثل المرأة الأروبية الدخول والخروج وقضاء شؤونها دون أي خطر على المجتمع » (16) .

كما نادى بوجوب تعليم المرأة المسلمة وفقا لتعاليم السنة النبويّة الشريفة . ألم يُرْوَ عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال : « طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة » ؟ « فلو كان التعليم الإجباري واقعا مكتسبا لتمتّعت المرأة بكامل حقوقها أو لأدركت أنه لا وجود لأيّ نصّ يفرض عليها سَتْرَ وجهها ، ولا أيّ نصّ يحكم عليها بالانزواء في بيتها كأنها في سجن ، ولعلمت أنّ من واجبها رعاية مصالحها ومصالح أبنائها والتفكير في مستقبلهم ومراقبة تعليمهم ، وأنه من الضروري أن تتمتّع بحقّها في احتلال مكانتها في

---

(15) انظر بالخصوص : أبو القاسم كرّو ، مكانة الطاهر الحداد بين دعاة تحرير المرأة ـ مجلة « الحياة الثقافية » ـ تونس 1986/39 .

(16) « روح التحرّر في القرآن » (الترجمة العربية) ـ دار الغرب الإسلامي بيروت ـ 1985 ص 21 ـ 32 .

البيت وأن تأخذ نصيبها من حقّها في الحياة ونور الشمس **على قدم المساواة مع الرجل** . وعندئذ كَمْ سيشهد المجتمع الإسلامي من تغييرات » (17) .

وعند حديثه عن المواريث تطرّق الثعالبي بكلّ شجاعة الى قضّية تعدّد الزوجات . فلاحظ أن الميت ، إن ترك زوجين أو ثلاثا أو أربعا ، كان لهنّ نصيب الزوجة الواحدة . ثم تساءل عن سرّ هذه القسمة ، فأجاب :

« إنّ الحكمة ظاهرة لمن يتدبّر المقاصد الإلاهيّة ، وهي تعليمنا وإرشادنا إلى الأصل الذي يجب أن يجرى عليه في الزوجية ، **وهو أن يكون للرجل امرأة واحدة** . وإنما أباح أن يتزوج الرجل اثنتين الى أربع ، على المعتمد **بشرطه المضيّق** ، لأن التعدد في نظر الشارع هو من الأمور النادرة غير المقصودة فلم يراعه في أحكامه ، والأحكام إنما توضع لما هو الأصل الذي عليه العمل في الغالب ، والنادر لا حكم له » (18) .

تلك هي المواقف الجريئة التي اتخذها الثعالبي تجاه قضية المرأة منذ مطلع هذا القرن . وهو بذلك يبرّىء الدين الإسلامي الحنيف من تبعة الأفكار الرجعية التي أراد أعداءُ تحرير المرأة تحميلَها إيّاه .

إصلاح النظام الاجتماعي

دعا الثعالبي إلى إصلاح النظام الإجتماعي في البلاد الإسلامية وتركيزه على العدل والإنصاف والحريّة والمساواة ، كما كان الأمر من قبل في عهد الخلفاء الراشدين الذين فهموا القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فهما صحيحا وعملوا بتعاليمها . وهاجم الحكّام الذين يستغلون الدين للاستبداد بالحكم والتسلط على شعوبهم وتحويل الأموال العمومية إلى خدمة منافعهم

(17) نفس المرجع ص 32 .
(18) « محاضرات » (المرجع السابق) ص 250 .

الخاصة . وأضاف قائلا : « خذ الدين الإسلامي مثلا ، فانه لم يكد يظهر وينتشر حتى تقبضوا عليه وجعلوه من جملة الآلات التي يتسلطون بها على المجتمع ، وذلك باصطناع رجاله وتسخير حَمَلة أحكامه وشرائعه وجعلهم منفذين لمشيئتهم .

فانك ترى هؤلاء (الحكّام) يسارعون الى تأويل الآيات البيّنات المناقضة لرغائبهم ولا يتحاشون عن نسخ التعاليم الإلاهية المنزّلة لتقويض كل سلطة جائرة ، وهم لا يجهلون أنهم يعبثون بالدين الذي اؤتُمِنوا عليه » (19) .

ويمضي إلى ما هو أبعد ممّا ذهب اليه معاصروه من رجال الإصلاح ، بخصوص توزيع الثروة بين أفراد المجتمع الإسلامي ، فيقول : « من أفدح ما صنعوه في هذا الباب زعمُهم أنّ توزيع الثروة قسمة إلاهية يجب قبولها بالرضاء والتسليم ، وربما خلقوا من هذا التأويل عقيدةً أجرَوْها مجرى الإيمان من الدين وجعلوها أساسا للوعظ والتربية والتعليم ، لصرف عامّة الشعب عن التفكير في الحقوق المغتصبة بواسطة السلطة المالية والمطالبة بها ، وبذلك يصبح الناس مسخَّرين لإرادة أفرادٍقلائل من أصحاب الأموال ومن لفّ لفّهم » (20) .

ويواصل تحليله لهذا الموضوع الحسّاس ، ملاحظا « أنّ تكوين الثروة هو من الأفعال الاختيارية المنوطة بارادة الإنسان المكتسبة ، فهي تتأتى وتتكون من العمل لا من الحظوظ والمصادفات التي لا أثر لها إلّا في تفكير الخياليّين **فالعامل هو مُوجِد الثروة ومكوِّنُها** ، فهي له دون غيره وإن لم يتمكّن من استخلاصها بتمامها لنفسه ، فينبغي على الأقل أن يكون له منها أوفرُ قسط . وبجعل الثروة

(19) نفس المرجع صفحة 209 .
(20) نفس المرجع نفس الصفحة .

تابعة لقاعدة العمل ، يصير المال حقّا مشاعا غير محتكَر لطائفة من المستأثرين » (21) .

واستغل الثعالبي مناسبة الحديث عن هذا الموضوع للتنديد بالاحتكار الذي يعتبره من أكبر أسباب انحطاط المجتمع وانهياره ، إذ أنه « يوجد طبقة ممتازة تكتسب باغتصاب الحقوق وفساد النظام لا بجهود طبيعية يستوي فيها الضعيف والقويّ والغنيّ ، فتجعل تينك المظلمتين عدلا منظّما تحتّمه على الناس ، وباستمرار زمن يحسبونه نظاما طبيعيا مفروضا من قِبَل اللّه ، لكنّ استعمالَ قليل من البصيرة والتدبّر يجعل هذا البناء ينهار من نفسه ويجعل الناس يدركون أيضا أنّه لم يشيِّدْه الا الطغيان الذي لا يتّفق مع التعاليم القيّمة التي جاءت بها الأديان » (22) .

وفي باب المعاملات خصّص بحثا كاملا لدرس حكم الإسلام في الربا ، وبينّ أن النوع الذي حرّمه الدين الإسلامي هو النوع الضارّ المضادّ لمصلحة النظام الاجتماعي ، وهو منحصر في الزيادة في مقابل تأجيل الدين لمن عجز عن الوفاء به .

كما دعا علماء المسلمين الى بحث هذا الموضوع الهام الذي يقوم بدور كبير ـ حسب رأيه ـ في تأخر الحياة الاقتصادية في بلدان المشرق . ذلك أن « الشرقيّين لا يتعاملون بالربا لأن الإسلام قد حرمه . ولذلك فان أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب الحسابات الجارية المُودَعة في البنوك لا يأخذون أرباحَ هذه الأموال ، كما أنهم لا يُبيحون أن يساهموا في هذه المشروعات ، لأنهم يعتقدون أن أرباحها نوع من أنواع الربا . . . فهذه المسألة لا بدّ لها من حل

(21) نفس المرجع صفحة 210 .
(22) نفس المرجع نفس الصفحة .

حاسم ولا يمكن الوصول الى هذا الحل إلا بعد مؤتمر من علماء المسلمين » (23) .

وهٰذا الرأي يشبه الى حد بعيد الموقف الذي اتخذه الشيخ رشيد رضا في الموضوع نفسه حيث قال :

« ان هذه المسألة من اكبر المصالح العامة التي ينبغي ان تنظر فيها الجماعة المعبر عنها في الكتاب باولي الامر » (24) .

والخلاف الوحيد بين الرجلين ، ان رشيد رضا يرى ان بحث هذه المسألة هو من مشمولات « اولي الامر » ، اي رجال السلطة ، في حين يعتبر الثعالبي ان الموضوع يرجع بالنظر الى « علماء المسلمين » .

مقاومة البدع

ومن بين المواضيع التي عالجها الثعالبي بإطناب ، مسألة الطرق الصوفية التي يعتبرها من اكبر الاسباب التي اسهمت « في تعطيل تقدم الحضارة الاسلامية واساءت كثيرا الى المسلمين واخرتهم عدة قرون » . وقد خصص فصلين من كتابه « روح التحرر في القرآن » للرد بكل عنف على النظريات الصوفية المنافية للكتاب والسنة والمتسببة في انتشار البدع والخرافات والمنكرات ، كالتقرب الى الاولياء والصالحين وزيارة الزوايا والأضرحة والاعتقاد في المنتسبين للاصلاح وما ينسبه اليهم رؤساء الطرق من خوارق وكرامات . ونادى بكل ما اوتي من قوة بتخليص الدين الاسلامي من كل ما علق به من الأوهام والخرافات التي سيطرت على تفكير قسم كبير من المسلمين ، فشلّت العقول وأوهنت الإرادة وقعدت بالعزائم عن الكدّ

---

(23) أنور الجندي المرجع المذكور صفحة 84 .

(24) محمد صالح المراكشي : تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ تونس 1985 صفحة 377 .

والاجتهاد والعمل . فلا سبيل الى التقدم الحضاري حسب رأيه « إلا بتخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب ، ونشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا صحيحا . وبفضل ذلك يتسنى للمسلم أن يستمد العناصر القادرة على تغيير عقليّته وتحويله الى إنسان جدير حقا بهذا الاسم ، أي إنسان حرّ ومتعلّم ومتأثّر بكل ما له علاقة بالانسانية والرقيّ والحضارة » (25) .

منهجية الثعالبي في دراسة التاريخ

لقد كانت الدراسات التاريخية من بين المواضيع التي استأثرت باهتمام الشيخ عبد العزيز الثعالبي من أول عهده . وقد رسم لنفسه منهجا واضحا لبحث تلك المواضيع ، يتمثّل أوّلا في إعمال الفكر وتحليل الأسباب والمسبّبات والاعتماد على الأدلّة والقرائن الثابتة ، لأنّه من الصعب ـ حسب قوله ـ « التعويل في تحقيق المباحث العلميّة التي ينبغي فيها النقد والتمحيص ، على النقول التي ليس لها مورد صحيح » .

والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن للشيخ الثعالبي ثلاث دراسات تاريخية مطبوعة ـ ويقال إنه قد ترك بحوثا أخرى مخطوطة لم تُنشر بعدُ ـ وهي تتمثل فيما يلي :

1 ـ دراسة حول سقوط الدولة الأموية :

وهي سلسلة من الفصول التي نُشِرَت تباعا في مجلة الفجر ، لتسليط الأضواء على الأدوار الأخيرة من تاريخ الدولة الأموية والبحث عن أسباب سقوط الحكم الأموي ، وهي ترجع أساسا ، حسب رأي المؤلف ، الى ابتعاد

---

(25) « روح التحرّر في القرآن » صفحة 118 .

الخلفاء الأمويين عن مبدإ « الشورى » الذي سار على هديه الخلفاءُ الراشدون رضي الله عنهم (26) .

2 ـ تاريخ المذاهب والأديان

وهو يتمثل في عددٍ من الدروس التي ألقاها الثعالبي في جامعة آل البيت ببغداد من سنة 1926 الى سنة 1930 ، وقد نُشِرت تباعا في أربعة أعداد من مجلة « الجامعة » الصادرة في بغداد من سنة 1926 الى سنة 1928 ، ثم جُمِعَت أخيرا في كتاب مستقلّ يحمل عنوان « محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان » .

ومما تجدر الإشارة اليه في هذا الشأن أن الشيخ عبد العزيز الثعالبي قد كُلِّف بتدريس الفلسفة الإسلامية لطلبة الشعبة الدينية العالية بجامعة آل البيت . ولكنه رأى من المفيد قبل الخوض في ذلك الموضوع بعينه ، أن يُخصّص بعض المحاضرات التمهيدية لدراسة الأديان التي سبقت الدين الإسلامي ، سواء منها القديمة (كالديانة المصرية واليونانية والرومانية) أو السماويّة (كاليهودية والنصرانية) . وقد برّر اختياره هذا بقوله :

« نحن إذا تعمّقنا في بحث الفلسفة الإسلامية نجد عناصرها ومقوّماتها متولّدة عن تطوّر عام في الاديان والاعتقادات . لذلك يجب على الباحث في روح الإسلام أن ينظر أوّلا في الأديان التي تقدّمَتْه وكان لها أثرا في بلاد العرب ، لأنّ الروح الإسلامية هي عصارة الفلسفة المتكاملة من نقد وتمحيص فكرة الإديان . أما بدون ذلك فيعسر جدا تفهّم روح الإسلام الأزليّة » (27) .

(26) جعفر ماجد ـ المرجع السابق ـ صفحة 77 .
(27) « محاضرات » صفحة 19 .

3 ـ معجز محمّد رسول اللّه

إنّ أهمّ ما جاء في هذا الكتاب الذي نُشر لأوّل مرة بتونس سنة 1938 ، هو ـ حسب رأينا ـ مقدّمته التي امتازت بلغتها الراقية وأسلوبها البديع وأفكارها المبتكرة ، وقد أعرب فيها المؤلف بصريح العبارة عن رغبته في تجديد طريقة كتابة السيرة النبويّة حتى تكون ملائمة لروح العصر ، إذا أنّ الرسالة المحمدية ـ في نظره ـ « يجب أن تفهم في كل عصر بما يناسبه ويلائم طريقة التفكير فيه » .

كما انتقد الثعالبي بشدّة قدماء كتّاب السيرة الذين عمدوا إلى إظهار الرسول صلّى الله عليه وسلّم في صورة غير طبيعية ، مستدلّين على صحة نبوّته بالخوارق والمعجزات ، فيقول « ليس من روعة الدين أن نتصوّر رسول الله شخصيّة آليّة عارية من قوة الإبداع والإبتكار وقراءة الملامح وفهم روح العصر فهما مطابقا للواقع ، حتى يحتاج الى شخصيّة أخرى تلهمه ، وذلك لكي يتسنّى لهم جعل دلائل النبوّة قاصرة على الخوارق ومظهر الغيبة ليس إلاّ . . . وحسب المؤمنين خارقةً نزولُ القرآن الكريم بأسلوبه الحكيم ولفظه الرائع وإرشاده الصحيح وأخباره الصادقة ومعانيه البكر التي تنفتح للافهام في كلّ عصر بما يناسبه » (28) .

* * *

تلك هي أهمّ الأفكار التي عبّر عنها الشيخ عبد العزيز الثعالبي أصدق تعبير في مختلف كتاباته ومؤلفاته ، وهي تنم عمّا كان يتميّز به الرجل من بعد نظر وسعة اطّلاع وغيرة على الإسلام والمسلمين ورغبة صادقة في تنقية الدين

---

(28) عبد العزيز الثعالبي : معجز محمد رسول الله (الطبعة الثانية) ـ تقديم ومراجعة محمد اليعلاوي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت 1985 صفحة 14 .

الإسلاميّ مما علق به من خرافات وأوهام ، ودعوة الى التجديد والتحرّر والتلاؤم مع مقتضيات العصر . ويتّضح من كلّ ذلك أنّه قد اتبع في مساره الإصلاحي الدينيّ والاجتماعي ، نفس الطريق الذي سلكه رجال الإصلاح المسلمون ، ممّن سبقوه أو عاصروه ، وقد قال في شأنهم أحد البارزين منهم وهو الشيخ محمد عبده : « إنّ الغرض الذي يرمي اليه جميعهم أنّما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطإ في فهم نصوص الدين ، حتى إذا سَلِمَتْ العقائد من البدع ، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب واستقامة أحوال الأفراد ، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية ، دينيّة ودنويّة ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة وسرى الصلاح منهم الى الأمّة » (29) .

حمّادي الساحلي

---

(29) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . دار الكتاب العربي ، بيروت (بدون تاريخ) صفحة 331 .

نظريـــة النـــص *

بقلم : رولان بارت
ترجمه الى العربية : منجي الشملي
عبد الله صولة
محمّد القاضي

ما النّص حسب الرّأي الشّائع ؟ إنَّهُ ما يظهر من مساحة الأثر الأدبيّ . وهو نسيج الألفاظ التي يدفع بها في الأثر وتنسّق تنسيقا يجعلها ترسي معنى ثابتا يكون مفردا ما أمكن ذلك . ورغم ما لهذه الفكرة من ميسم التّجزئة والبساطة (اذ ليس النّصّ في نهاية الأمر سوى موضوع يمكن أن يُرَى بحاسّة النظر) ، فان النّصّ يسهم في عظمة الأثر الرّوحيّة ، وهو له خادم وضيع لكن لا غَنَاءَ له عنه . إنّ النّصّ مرتبط من حيث تكوينه بالكتابة (اذ هو المكتوب) ولعل ذلك ناتج عن أنّ أشكال الحروف نفسها ، وإن ظلّت خطيّة ، انّما توحي بزرد النّسيج أكثر ممّا توحي بالكلام (1) (فكلمة « نص » تعني من حيث أصلها

* Roland Barthes : Théorie du texte. in Encyclopoedia Universalis. 1980. T 15 pp 1013 - 1017.
وقد أعدّ المترجمون التّعاليق الموجودة بالحاشية ، وذيّلوا التّرجمة بثبت فرنسيّ عربيّ بالمصطلحات الفنيّة الواردة في النّصّ .

(1) وردت هذه الجملة في طبعة سنة 1968 على هذا النّحو : انّما يوحي بالكلام وبزرد النّسيج . وقد صحّحت في طبعة سنة 1980 التي اعتمدناها في هذه التّرجمة .

« النسيج ») (2) . ولذلك فانّ النّصّ هو ما يوفر للأثر ضمان الجانب المكتوب منه ، اذ يجمع له شروط البقاء : وهي من ناحية الثَّبَاتُ ، وبقاء التدوين الّذي يُقْصَدُ به تصحيح ما للذاكرة من قصور وخلط ، وهي من ناحية أخرى شرعيّة الحرف بما هو رسم للمعنى الذي أودعه الكاتب الأثر بمشيئته ، وهو فيما يُظَنُّ رسم لا يناله الدّحضُ والعفاء . انّ النّصّ سيف مسلول على الزّمان والنّسيان ، مسلول على مكر الكلام الذي سرعان ما يستدْرك ذاته ويفسدها وينكرها .

انّ مفهوم النّصّ مرتبط تاريخيا بطائفة من المؤسسات : هي القضاء والدّين (3) والأدب والتعليم . انّ النّصّ أمر معنويّ فهو المكتوب من حيث هو مساهم في العقد الاجتماعيّ . انّه يستعبدنا ، ويفرض علينا أن ننظر فيه ونحترمه ولكنّه مقابل ذلك يسم الكلام بسمة لا تقدّر (لا يملكها الكلام في جوهره) ألا وهي الحصانة .

1 . أزمـــة العلامـــة

انّ النّصّ من وجهة نظر ابستيمولوجية يكون بهذا المعنى التقليديّ جزءا من مجموعة مفهوميّة مركزها العلامة . لقد بدأنا ندرك الآن أنّ العلامة مفهوم تاريخيّ ، وحادث مصنوع تحليليّ (وايديولوجيّ أيضا) ، ونحن نعرف أنّه توجد حضارة قِوَامُها العلامة ، انّها حضارة الغرب الذي اليه ننتسب ، حضارة الرّواقيّين في القرن العشرين . انّ مفهوم النّصّ يعني ضمنيّا أنّ البلاغ المكتوب هو في تركيبه على غرار العلامة : اذ نجد من ناحية الدَّالَّ (ماديّة الحروف وأخذ بعضها برقاب بعض في ألفاظ وجمل وفقر وفصول) ، ونجد من ناحية أخرى المدلول ، وهو معنى في الآن نفسه أصليّ ، أحديّ الدّلالة ، نهائيّ ، تحدّده دقّة

(2) انّ الأمر يصحّ بالنّسبة الى اللّغة الفرنسيّة التي ترجم عنها النّصّ .
(3) هذه ترجمة فيها بعض التّجوّز لكلمة Eglise .

العلامات التي تحويه . انّ العلامة الكلاسيكيّة وحدة مغلقة **يوقف** انْغِلاَقُهَا المعنى ، ويمنعه من الارتعاد والازدواج والهذيان ؛ وكذا الشّأن بالنّسبة الى النّصّ الكلاسيكيّ فهو يغلق الأثر ، ويشدّه الى نصّه الحرفيّ ، ويعقله الى مدلوله . وهو بالتالي يفتح المجال أمام عمليّتين مختلفتين تهدف كلتاهما الى سدّ الثّلوم التي قد تحدثها في كيان العلامة أسباب كثيرة (تاريخيّة أو ماديّة أو بشريّة) . وهاتان العمليّتان هما اعادة بناء النّصّ ، وتأويله .

ولمّا كان النّصّ وعاء لمادّيّة الدّالّ نفسها (ترتيب الحروف ودقّتها) فهو ان ضاع أو لحقه تحريف لسبب تاريخيّ ما ، وجب علينا أن نظفر به ، وأن « نعيد بناءه »، فيتولّاه حينئذ علم مخصوص هو الفيلولوجيا ، وتقنية هي نقد النّصوص ؛ ولكنّ هذا ليس كلّ الأمر ؛ اذ أنّ التّدقيق الحرفيّ للمكتوب ، ويحدّده مدى مطابقة رواياته المتعاقبة للرّواية الأصليّة ، يتّحد مجازا بالتّدقيق الدّلالي لذلك المكتوب : ففي المجال الكلاسيكيّ يُسْتَنْبَطُ من قانون الدّالّ قانون المدلول (والعكس بالعكس) فيتطابق القانونان ويُقِرُّ الواحد منهما وُجُودَ الآخر : وبذلك تكون حرفيَّةُ النّصّ وِعَاءَ أصله وقصده ، ومستودع معنى مقنّن ينبغي أن نصونه أو أنّ نهتدي اليه ، وعندئذ يصبح النّصّ أصلا موضوع التّفاسير كلّها ؛ فنخلص بداهة من اعادة بناء الدّالّ الى التّأويل المقنّن للمدلول : ذلك أنّ النّصّ هو المعبّر عن الأثر وقد استقرّ فيه معنى واحد لا ثاني له ، معنى « حقيقيّ » ، نهائيّ ؛ إنّ النّصّ أداة علميّة تحدّد قسرا قواعد قراءة سرمديّة .

انّ مفهوم النّصّ هذا ، (وهو مفهوم كلاسيكيّ مؤسَّسيّ متداول) ، مرتبط بداهة بميتافيزيقا ، هي ميتافيزيقا الحقيقة . وكما أنّ القَسَمَ يثبت صحّة الكلام ، كذلك يثبت النّصُّ صحَّةَ المكتوب ، نعني حرفيته وأصله ومعناه ، أي « حقيقته » . ومنذ الدّهور قبل الدّهور ، كم اندلعت معارك في سبيل

الحقيقة ، وكم اندلعت في الآن نفسه معارك انتصارا لمعنى دون سواه ، وما أكثر ما حارت البريّة ازاء قلق العلامات ، وكم قاعدة استنبطوا لمحاولة ترسيخها ، انّ ما ربط بين الحقيقة والعلامة والنّصّ لَتَارِيخٌ مشترك تضرّجه الدّماء في بعض أحيانه ، ويصحبه العنف في كلّ أطواره . ولكنّ هذه الأزمة أيضا هي ذاتها التي ظهرت خلال القرن الماضي في ميتافيزيقا الحقيقة (نيتشة) وهي التي أبرزها اليوم في نظريّة الكلام ونظريّة الأدب نَقْدُ العلامة الايديولوجيّ ، واستبدالُ نصّ فقهاء اللّغة القديم بنصّ جديد .

انّ اللّسانيّات نفسها هي التي أنشأت هذه الأزمة . فقد عمدت اللّسانيّات (البنيويّة) على نحو غامض (أو جدليّ) الى اقرار مفهوم العلامة (المكَوَّنَةِ من دالّ ومدلول) اقرارا علميّا . ويمكن أن تعتبر اللّسانيّات تتويجا لميتافيزيقا المعنى ، على حين أنّها بهذه الهيمنة نفسها قد اضطرّت القوم الى زحزحة جهاز الدّلالة وتحطيمه وقلبه . فمع بلوغ اللّسانيّات البنيويّة أوجها (حوالي سنة 1960) أخذ باحثون مُحْدَثُونَ وأغلبهم ممّن نهل من اللّسانيّات ذاتها ، يصوغون نقدا للعلامة ، ونظريّة جديدة للنّصّ (الأدبيّ كما كان يقال) (4) .

وقد كان للّسانيّات في هذا التّحوّل دور ذو ثلاثة مظاهر . أوّلها أنّ اللّسانيّات لمّا اقتربت من المنطق الذي كان يُنْظَرُ اليه وقتئذ من قِبَلِ « كارناب » Carnap و « روسل » Russel و « فيتقنشتاين » Wittgenstein على أنّه لغة ، عوّدت الباحث على أن يستعيض عن مقياس الحقيقة بمقياس الصّحّة ، وأن يخلّص الكلام من ربقة المضمون ويستكنه ما لتحوّلاتِ الخطاب الاجتراريّة من

(4) يلمّح « بارت » هنا الى جماعة « كما هو » (Tel Quel) ومن لفّ لفّهم وقد انتظم عقد هذه الجماعة سنة 1960 . نذكر منهم « جوليا كريستيفا » و « رولان بارت » و « جاك درّيدا » و « فيليب سولرس » .

ثراء ولطف ولا تناه ان جاز القول : حتى اذا أخذنا نمارس الشّكلنة (5) وجدنا أنفسنا في غمرة الاستئناس بالدّالّ واستقلاليّته واتّساع مداه . والمظهر الثّاني لدور اللّسانيّات أنّه بفضل أعمال حلقة « براغ » وأعمال « جاكوبسون » أمكن التّجاسر على تغيير التّصنيف التّقليديّ لـ [ضروب] الخطاب : فانتقل قسم بأكمله من الأدب الى اللّسانيّات (في مجال البحث ان لم يكن في مجال التّعليم) وَوُسِمَ **بالانشائية** (وهو انتقال قال « فاليري »Valéry بضرورته) ، وعلى هذا النّحو خرج عن أحكام تاريخ الأدب باعتباره مقصورا على تاريخ الأفكار والأجناس [الأدبيّة] . وأمّا ثالث تلك المظاهر فهو علم العلامات وهو فنّ جديد نادى به « سوسير » منذ مطلع القرن ، ولكنّه لم يأخذ في التّطوّر الاّ حوالي سنة 1960 ، ومدار هذا العلم ـ في فرنسا على الأقل ـ على تحليل الخطاب الأدبيّ ؛ انّ اللّسانيّات تقف عند الجملة وتعرض بوضوح الوحدات التي تتكوّن منها (وهي المركّبات واللّفاظم والصّواتم) ؛ ولكن اذا تجاوزنا الجملة فما هي وحدات الخطاب البنيويّة (اذا ما تخلّينا عن التّصنيفات المعياريّة التي أقرّتها البلاغة الكلاسيكيّة) ؟ عندئذ احتاجت السّيميائيّة الأدبيّة الى مفهوم النّصّ باعتباره وحدة خطابيّة أوسع من الجملة أو أضيق منها ، وهي على كلّ حال مختلفة عنها من حيث البنية . « انّ مفهوم **النصّ** ومفهوم **الجملة** لا يقومان في مستوى واحد [. . .] وبهذا المعنى يجب أن نميّز النّصّ من **الفقرة** ، وهي وحدة طباعيّة تتركب من عدّة جمل . وقد يتّفق أن يكون النّصّ جملة كما قد يكون كتابا كاملا [. . .] انّه يكوّن نظاما يجب ألاّ نساوي بينه وبين النّظام اللّسانيّ بل علينا أن نجعله في علاقة به : أي علاقة تجاور وتشابه معا » (ت . تودوروف) .

---

(5) الشّكلنة (Formalisation) هي اختزال نسق معرفيّ بارجاعه الى بناه الشّكليّة .

انّ النّصّ حسب السّيميائيّة الأدبيّة البحت هو على نحو ما الجَامِعُ الشكليّ للظّواهر اللّسانيّة . انّه في مستوى النّصّ وحده تدرس دلاليّة الدّلالة (لا دلاليّة التّواصل فحسب كما كان الشأن) ، وكذا يدرس التّركيب السّرديّ أو الشّعريّ . وهذا التّصور الجديد للنّصّ ، وهو الى البلاغة أقرب منه الى فقه اللغة ، حريص مع ذلك على أن يلتزم بمبادىء العلم الوضعيّ . انّ النّصّ يدرس في حدّ ذاته ، اذ يضرب الدّارس صفحا عن أيّة احالة الى المضمون أو المقتضيات (الاجتماعيّة والتّاريخيّة والنّفسانيّة) وهو في كلّ ذلك يدرس خارجيّا لأنّه ، كما هو الشأن في أيّ علم وضعيّ ، ليس سوى موضوع خاضع لفحص هادىء يقوم به شَخْصٌ عليم ، فلا مجال للحديث هنا عن تحوّل ابيستيمولوجي . فهذا التّحول يبدأ حين توضع مكاسب اللّسانيّات وعلم العلامات عن قصدٍ في حقل مرجعيّ جديد (بأن تُذْكَرَ نسبيّتها ، فتهدم ويعاد بناؤها) ، وهذا الحقل يحدده أساسا التّواصل المتبادل بين عِلْمَيْنِ مختلفين هما الماديّة الجدليّة والتّحليل النّفسيّ . فمرجع الماديّة الجدليّة (ماركس وانجلز ولينين وماو) والمرجع الفرويديّ (فرويد ولاكان) هما بلا مراء عماد الباحث في تحديد أصول نظريّة النّصّ الجديدة . انّ استحداث علم جديد لا يتحقّق بالاقتصار على تعميق علم قديم أو توسيع مداه ، (وهو الأمر الذي يحدث عندما ننتقل من لسانيّات الجملة الى سيميائيّة الأثر) ، فلا بدّ من أن تتلاقى علوم مختلفة بل قل علوم بعضها بمعزل عن بعض عادة (وهو شأن الماركسيّة والفرويديّة والبنيويّة) ولا بدّ من أن ينشأ عن هذا التّلاقي موضوع جديد (فلم يبق الأمر مجرَّد مزاولة جديدة لموضوع قديم) . وهذا الموضوع الجديد هو الذي نَسِمُهُ في هذا المقام **بالنّصّ** .

2 ـ نظريّة النّصّ

انّ الكلام الذي نأخذ أنفسنا باستخدامه لتعريف النّصّ غير محايد . ذلك أنّه على نظريّة النّصّ أن تزيل حرمة كلّ تلفظ ، بما في ذلك التّلفظ الذي هو لها : فنظريّة النّصّ هي مُبَاشَرَةً نقد لكل كلام على الكلام ومراجعة لخطاب العلمنة ـ وهي بذلك تمهّد لظهور تحوّل علميّ حقيقيّ ، اذ أنّ العلوم الانسانيّة لم تضع الى يوم الناس هذا لغتها الخاصّة بها موضع شكّ ، معتبرة ايّاها مجرّد آلة أو محض شفافية . انّ النّصّ جزء من كلام مندرج هو نفسه في منظور كلاميّ عامّ . فالمرء اذ يبلّغ معرفة أو فكرة نظريّة عن النّصّ ، انّما يقوم هو نفسه على نحو ما بالممارسة النصّيّة . لا شك في أنّ نظريّة النّصّ يمكن أن تصاغ على غرار خطاب علميّ متناسق محايد . ولكنّ ذلك لا يعدو أن يكون عندئذ من قبيل الأمور العرضيّة التّعليميّة . والى جانب هذا النّمط في العَرْضِ فلنا الحقّ كلّ الحقّ أن ندرج في نظريّة النّصّ ألوانا كثيرة من النّصوص (مهما كان نوعها ، ومهما كان شكلها) تعالج انعكاسيّة (6) الكلام ودورة التلفّظ : انّ النّصّ قد يُدْرَسُ بتحديد معناه ، ولكنّه قد يدرس أيضا ، (وربما على وجه التّخصيص) باعتماد الاستعارة (7) .

انّ الاشتغال بتحديد النّصّ لمقاصد ابيستيمولوجيّة كان أساسا من هَمِّ « جوليا كريستيفا »Julia Kristeva . قالت : « حدّ النّصّ عندنا أنّه جهاز خارق للّغة يعيد توزيع نظامها رابطا بين كلام ابلاغي هدفه الاعلام المباشر ، وبين ملفوظات مختلفة متقدّمة عليه أو متزامنة معه » . ونحن مدينون لـ « جوليا

(6) انعكاسيّة (Réflexivité) وهي تعني هنا كلام الكلام على نفسه .

(7) يعرّف « بارت » الاستعارة في حديث له مع « قي سكاربيتا » (Guy Scarpetta) في ربيع سنة 1971 بقوله : « الاستعارة هي سبيل للولوج الى الدّالّ (. . .) وهي التي تتيح اعتاق المدلول » . انظر ص 11 من :

Roland Barthes : Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980 Editions du seuil. 1981. 263 p.

كريستيفا » بالمفاهيم النّظريّة الأساسيّة التي يتضمنها هذا التّعريف : وهي الممارسات الدّالّة ، الانتاجيّة ، التّدلال (8) ، النّصّ الظّاهر ، والنّصّ المُنجِبُ (9) ، التّناصّ .

المممارسات الدّالّة

انّ النّصّ ممارسة دالّة ، ذات منزلة في علم العلامات مخصوصة ، لأنّ العمل الذي بواسطته يتمّ اللّقاء بين الذات واللّغة يكون في النّصّ نموذجيّا . فـ « وظيفة » النّصّ هي أن « يُمَسْرِحَ » هذا العمل ان جاز القول . ما هي الممارسة الدّالّة ؟ انها في المقام الأوّل نظام دالّ تبايني رهين بنمطيّة الدّلالات (لا بمولّد للعلامة كونيّ) ؛ ولقد كانت مدرسة « براغ » هي التي وضعت شرط التّباين هذا ؛ وهو شرط يترتّب عليه أنّ الدّلالة لا تحصل بطريقة واحدة ، واختلافها ليس بمقتضى مادة الدّال فحسب ، (وهذا التّنوّع هو الذي يؤسّس علم العلامات) بل أيضا بمقتضى التّعدّد الذي تقوم عليه الذّات المتلفّظة (وهي التي يكون دائما تلفّظها ـ القلق ـ محكوما بنظر « الغير » وخطابه) . ثم إنّها ممارسة ، وهذا يعني أنّ الدّلالة لا تتمّ على صعيد تجريديّ (هو اللغة) كما دعا الى ذلك « سوسير » ، بل تحصل حسب عملية أو عمل يوظّف فيه حوار الذات و « الغير » والسّياق الاجتماعيّ معا دفعة واحدة . انّ مفهوم الممارسة الدّالّة يَرُدُّ الى الكلام طاقته الحيّة الاّ أنّ الفعل الذي تقوم عليه هذه الممارسة (وهنا يكمن التحوّل الابيستيمولوجيّ) ليس فعل ادراك (كان عالجه الرّواقيّون والفلسفة الديكارتية) فلا يبقى للذّات فيها تلك الوحدة الرّائعة التي نجدها في الكوجيتو الدّيكارتي ، وانّما هي ذات متعدّدة لم يستطع أن يدرسها الى اليوم الاّ

---

(8) هذه الترجمة للفظة Signifiance اقترحها علينا الأستاذ توفيق بكار .

(9) هذه ترجمة عبارتي phéno-texte و géno-texte أخذناها عن مقال محمد زاهيري نحو بنيوية مضادّة (دلائليّة جوليا كريستيفا) . مجلة الثقافة الجديدة (المغرب ع 23 . السنة 6 . 1982 . ص ص 81 ـ 99 .

التّحليل النّفسيّ . وليس لأحد أن يزعم أنّه قادر أن يقصر التّواصل على رسمه البيانيّ التّقليديّ البسيط الذي دعت اليه اللسانيّات [وقوامه] الباث والقناة والمتلقّي ، الاّ اذا اعتمد ضمنيّا ميتافيزيقا الذّات التّقليديّة أو نزعة اختباريّة لها من « السّذاجة » (العدائيّة أحيانا) ما لها من الصبغة الماورائيّة . والحقّ أنّ التّعدّد كائن دفعة واحدة في صميم الممارسة الدّالّة ، خاضع لأنواع التّناقض . انّ الممارسات الدّالّة ، وان قَبِلْنَا مؤقّتا أن نعزل احداها عن سائرها ، هي على الدّوام من مشمولات الجدليّة لا التّصنيف .

الانتاجيّــة

انّ النّصّ انتاجيّة . وليس معنى ذلك أنّه نتاج عمل ما ، (على نحو ما قد يقتضيه فنّ القصّ وامتلاك ناصية الأسلوب) إنْ هو الاّ مسرح لانتاج يلتقي فيه منتج النّصّ وقارئه : فالنّصّ « يعمل » في كل آن وعلى أيّ وجه قلّبناه ، وهو في صيغة المكتوب (الثابت) لا يني يعمل ولا ينفكّ يحافظ على مسار في الانتاج . [لكن] ما هو عمل النّصّ ؟ إنّه اللّغة ، فهو يهدم لغة التّواصل أو التّمثيل أو التّعبير (حيث يمكن للفاعل ، مفردا كان أو جمعا ، أن يتوهّم أنّه يحاكي أو يعبّر) ويعيد بناء لغة أخرى جسيمة لا قاع لها ولا سطح ، اذ أن فضاءها ليس فضاء الصّورة [البيانيّة] أو اللّوحة أو الاطار بل هو فضاء النّظام التّعامليّ ، وهو فضاء مُجَسَامِيٌّ (10) لا ينضبط بحصر حالما نتعدّى حدود التّواصل العاديّ (الخاضع **للعرف الشّائع**) ومشاكلة الواقع السّرديّ أو الخطابيّ . واذا بالانتاجيّة تندلع ، واذا باعادة التّوزيع تستكمل ، واذا بالنّصّ ينبجس ، حالما يأخذ المنشيء والقارىء مثلا ، أو أحدهما ، في تصريف الدّالّ . ويكون هذا التّصريف أمّا بالمضي في انشاء [ألوان] من التّلعّب

(10) مجسامّي (Stéréographique) ومعناه تجسيد الحروف على سطح الورق .

بالكلم (اذا تعلّق الأمر بالمؤلّف) أو بابتكار مَعان من باب اللعب (اذا تعلق الأمر بالقارىء) وان كان مؤلّف النّصّ لم يقصد اليها ، أو كان تَوَقُّعُهَا من قبيل المستحيل تاريخيّا : ذلك أنّ الدّالّ مِلْكٌ مشاع (11) . انّ هذا الذي يعمل بلا كلل انّما هو النّصّ لا الفنّان ولا المستهلِك . وليس لنا أن نقْصر تحليل الانتاجيّة على الوصف اللّساني [بل] انّه من واجبنا ، أو قل انّه بامكاننا ، أن نضيف اليه طرائق تحليل أخرى : شأن الطّريقة الرّياضيّة (بوصفها تحلّل نظام المجموعات أو المجموعات الصّغرى أي ما بين الممارسات الدّالّة من علاقات مختلفة) وطريقة المنطق ، وطريقة التّحليل النّفسيّ اللاّكانيّ (من حيث انها تسبر للدّالّ منطقا) وطريقة المادّيّة الجدليّة (التي تقرّ بالتّناقض) .

التّدلال

يمكن أن نسند الى نصّ ما دلالة وحيدة ، وعلى نحو ما عرفيّة . وهذا عين ما تجتهد في تحقيقه بصفة مفصّلة الفيلولوجيا ، وبصفة مجملة النّقد التّأويليّ الذي يروم البرهنة على أنّ للنّصّ مدلولا شاملا خفيّا ، يختلف باختلاف المذاهب المعتمدة : هو معنى يتّصل بالسّيرة الغيريّة في مذهب النّقد التّحليليّ النّفسيّ ، وهو مشروع في نظر النّقد الوجوديّ ، وهو معنى اجتماعيّ تاريخيّ في رأي النّقد الماركسيّ ، الى غير ذلك . [وفي كلّ ذلك] يعتبر النّصّ وعاء لدلالة موضوعيّة ، وهذه الدّلالة تبدو كأنّها محنّطة في الأثر المُنْتَج . ولكن ما ان نتصوّر النّصّ انتاجا (لا مُنْتَجًا كما كان الشّأن) حتّى تصبح الدّلالة مفهوما لا

---

(11) تنطوي قولة « بارت » : « الدّالّ ملك مشاع » على مقولة ماركسيّة مفادها أنّ قاعدة النّظام الرّأسماليّ التّفريق الجذريّ بين المنتج ووسائل الانتاج . وهي القاعدة التي يوازيها على صعيد الأدب الحيلولة بين الكاتب واللغة (الدّالّ) من ناحية ، وبين القارىء وهذه اللّغة من ناحية أخرى . فالمعنى سواء من جهة الكاتب أو من جهة القارىء أمر حاصل . فتكون اعادة الدّالّ الى الكاتب أو الى القارىء أو اليهما معا بمثابة اعادة وسائل الانتاج الى المنتج . وهكذا يتحوّل الأدب من مفهوم المنتوج الى مفهوم الانتاج ، ويتحوّل النّصّ من مستوى الدّلالة الى مستوى التّدلال . انظر ص 387 وما بعدها من كتاب :
Tel Quel : Théorie d'ensemble. Editions du Seuil. 1968.

يفي بالغرض . فنحن اذا ما تصوّرنا النّصّ حيّزا متعدّد المعاني يتلاقى في خضمّه كثير من المعاني الممكنة ، أصبح لزاما علينا أن نحرّر نظام الدّلالة الأحديّ اللّغة الشرعيّ الوجود وأن نعدّدها . وقد ساعد على هذا التّحرير عَيْنِهِ مفهوم الدّلالة الحافّة أو مجموع المعاني الثّواني المشتقّة المتعاضدة ، وكذلك مجموع الذّبذبات الدّلاليّة المضافة الى البلاغ التّصريحيّ . وبالأحرى فحين نقرأ النّصّ (أو نكتبه) على أنّه لَعِبٌ بالدّوالّ لا يثبت على حال في غير ما إحالة على مدلول واحد أو مدلولات ثابتة ، يصبح لزاما علينا أن نميّز تمييزا قاطعا بين الدّلالة التي تنتمي الى مستوى المنتَج والملفوظ والتّواصل ، وبين العمل الدّال الذي ينتمي الى مستوى الانتاج والتّلفظ والتّرميز (12) : هذا العمل بعينه هو الذي نصطلح على تسميته **بالتّدلال** . انّ التّدلال **سيرورة** يتأتّى في أثنائها للفاعل في النّصّ وقد انعتق من منطق **الأنا ـ الكوجيتو** واقتحم ألوانا من المنطق أخرى (منطق الدّالّ ومنطق التّناقض) أن يصارع المعنى ويتفكك (ويغدو هباء منثورا) . فالتّدلال حينئذ عمل ، وهذا ما يميّزه مباشرة عن الدّلالة ، غير أنّه ليس بالعمل الذي به قد يحاول الفاعل (الكامل الخارجيّ) أن يمسك بعنان اللّغة (ومثال ذلك تجويد الأسلوب) ، وانّما هو هذا العمل الجذريّ (مُنْزِل الفساد بكل الأمور) الذي يسبر الفَاعِلُ من خلاله كيف تعقده اللّغة وتحلّه ما ان يلجها (بدل أن يراقبها) : وبذلك يجوز لنا القول انّ التّدلال ما لا يتناهى من العمليّات الممكنة في حقل من اللّغة معيّن . فالتّدلال ، خلافا للدّلالة ، لا يمكن أن يقتصر أمره على التّواصل أو التّمثيل أو التّعبير ، اذ هو لا يُنْزِلُ الذّات (ذات الكاتب أو ذات القاريء) في النّصّ باعتبارها اسقاطا ، وان كان

---

(12) يقيم « تودوروف » مقابلة بين الدّلالة (Signification) والرّمز (Symbolisation)فالدّلالة هي الحاصل من علاقة الدّالّ بالمدلول أمّا الرّمز فهو تحوّل ذلك المدلول نفسه الى دالّ فيغدو بذلك منطلقا لسيرورة متّصلة الحلقات لا نهاية لها . انظر :

T. Todorov : Synecdoques. in Sémantique de la poésie. Coll. Points. Editions du Seuil. 1979.

استيهاميًا (فلا يوجد « نقل » لذات مكوِّنَةٍ) ، وانّما يعتبرها « تسرّبا » (بما لهذه الكلمة من معنى في علم سبر الاجواف الأرضيّة) . فكان معناها بذلك مطابقا لمعنى المتعة . انّ اعتماد مفهوم التّدلال هو الذي يجعل النّصّ شبقيًا (فهو لذلك غير ملزم بتصوير « المشاهد » الشّبقيّة) .

النّصّ الظّاهر والنّصّ المنجِب

انّ التّمييز بين النّصّ الظّاهر والنّصّ المنجب يعود فيه الفضل كذلك الى « جوليا كريستيفا » . **فالنّصّ الظّاهر** هو « الظّاهرة الكلاميّة كما تتجلّى في بنية الملفوظ الحسّي » . فالتّدلال الذي لا ينتهي الى حدّ ، ينكشف في الواقع من خلال أثر عارض . ومستوى العَرَضِ هذا هو الذي يطابق النّصّ الظّاهر . انّ ما تعوّد النّاس على استعماله من مناهج التّحليل (قبل ظهور التّحليل السّيميائيّ وبمعزل عنه) ينطبق على النّصّ الظّاهر . فالوصف الفونولوجيّ والبنيويّ والدّلاليّ ـ وبعبارة موجزة التّحليل البنيويّ ـ يخصّ النّصّ الظّاهر ، لأنّ هذا الضّرب من التّحليل لا يهتمّ بصاحب النّصّ أصلا : انّما همّه الملفوظات لا التّلفّظات . فبامكان النّصّ الظّاهر أن يكون مرتبطا بنظريّة العلامة والتّواصل في غير ما تنافر . فهو ، في الجملة ، الموضوع الذي يُؤْثِرُهُ علم العلامات . أمّا **النّصّ المنجب** فانه « يثير [قضيّة] العمليّات المنطقيّة التي تخصّ تكوين الذّات المتلفّظة » . انّه « الحيّز [الذي فيه تقع] هيكلة النّصّ الظّاهر » . فهو مجال غير متجانس العناصر ، اذ هو لفظيّ غريزيّ معا (وهو المجال « الذي تُشْحَنُ فيه العلامات بالغرائز ») . فلا يمكن للنّصّ المنجب أن يكون مرتبطا بالبنيويّة دون سواها (اذ هو هيكلة لا هيكل) ، ولا بعلم التّحليل النّفسيّ دون غيره (فليس هو حيّز اللاّوعي وانّما حيّز « افرازات » اللاّوعي) . فهو قائم على منطق عامّ متعدّد لم يَعُدْ مَنْطِقَ الادراك الوحيد . انّ النّصّ المنجب هو بطبيعة الحال مجال التّدلال . انّ مفهوم النّصّ المنجب من وجهة

النّظر الابيستسمولوجيّة هو الذي يتيح للتّحليل السّيميائيّ أن يتجاوز علم العلامات التّقليديّ الذي لا همّ له الاّ هيكلة الملفوظات ، ولكنّه لا يلتمس ادراك الطّريقة التي بها تتحوّل الذّات وتزورّ وتتوه حين تتلفّظ .

النّصّ الجامع

انّ النّصّ يعيد توزيع اللّغة (وهو المجال [الذي تقع فيه] اعادة التّوزيع هذه) . واحدى الطّرق التي تتيح هذا الهدم واعادة البناء **مبادلة** النّصوص أو نُتَفٍ من نصوص وُجِدَتْ أو ما زالت توجد حول النّصّ المعنيّ ثم اندرجت فيه. انّ كلّ نصّ **نصّ جامع** تقوم في أحنائه نصوص أخرى في مستويات متغيّرة ، وبأشكال قد نتعرّفها ان قليلا أو كثيرا : هي نصوص الثقافة السّابقة ، ونصوص الثقافة الرّاهنة . فكلّ نصّ نسيج طارف من شواهد تالدة . انّ في النّصّ أجزاء من المصطلحات وصيغا وأنماطا من الايقاع وشذرات من الكلام الاجتماعيّ وغير ذلك ، تدخل فيه وتوزّع توزيعا جديدا ، اذ ثمّة دائما كلام قبل النّصّ وحوله . انّ التّناصّ ، وهو قوام كلّ نصّ مهما يكن [نوعه] ، ليس حتما راجعا الى مشكل المصادر أو المؤثّرات . والنّصّ الجامع هو حقل عامّ يضمّ صيغا مُغْفَلَةً قلّما نهتدي الى منبعها ، كما يضمّ شواهد يوردها الكاتب عن غير وعي أو تلقائيّا ، دون أن يضعها بين مزدوجتين . ومن النّاحية الابيستيمولوجيّة ، فانّ مفهوم النّصّ الجامع هو ما يجعل نظريّة النّصّ ذات حجم اجتماعيّ اذ أنّ الكلام كلّه قديمه ومعاصره مصبّه النّص ، لا على وجه التّسلسل البيّن ، أو التّقليد المقصود ، بل على وجه البعثرة ، وهي صورة تكفل للنّصّ أن ينزَّلَ لا منزلة اعادة **الانتاج** بل منزلة **الانتاجيّة** .

انّ هذه المفاهيم الأساسيّة ، التي هي مفاصل النّظريّة ، تتّفق جميعها اجمالا مع الصّورة التي يوحي بها أصل كلمة « نصّ » نفسه : اذ هو **نسيج** .

ولكن بينما كان النّقد بالأمس (وهو في فرنسا الصّورة الوحيدة المعروفة لنظريّة في الأدب) يقصر همّه بالاجماع على « النّسيج » الجاهز (باعتبار النّصّ حجابا علينا أن ننطلق من ورائه في طلب الحقيقة [أي] البلاغ الفعليّ أو قل **المعنى**) ، فانّ نظريّة النّصّ اليوم تضرب صفحا عن النّصّ الحجاب ، وتسعى الى ادراك النّسيج في حياكته ، وفي تظافر السّنن والصّيغ والدّوالّ تظافرا تتنزّل فيه الذات ، وتنحلّ شأن العنكبوت التي تذيب نفسها في خيوطها . وقد يمكن اذن للمولع باستحداث الكلمات الجديدة أن يحدّد نظريّة النّصّ بكونها « الهِيفُولُوجْيَا » (**فهيفوس** تعني [في الاغريقيّة] النسيج ، والحجاب وخيوط العنكبوت) .

3 ـ النّص والأثر

يجب أن لا نخلط بين النّصّ والأثر . فالاثر موضوع جاهز يمكن أن يحصى عددا ، وأن يشغل حيّزا مادّيا (كأن يوضع على رفوف مكتبة) . أمّا النّصّ فحقل منهاجيّ . فوق مستطاعنا اذن أن نعدّ النّصوص (عدّا منتظما ، على الأقل) ، كلّ ما يسعنا قوله أنّه يوجد في هذا الاثر أو ذاك (أو لا يوجد) **ما هو من قبيل** النّصّ . « فالأثر تحويه اليد ، والنّصّ يحويه الكلام » . ولنا أن نقول بطريقة أخرى إنّه لئن أمكن تحديد الأثر بعبارات من غير جنس الكلام (تنطلق من حجم الكتاب الى المقتضيات الاجتماعيّة والتاريخيّة التي أنتجته) فإنّ النّصّ يظلّ من بدايته الى نهايته مجانسا للكلام . فهو ليس سوى كلام ، ولا وجود له الاّ من خلال كلام آخر . انّ النّصّ لا يُدْرَكُ الاّ في خضمّ عمل وانتاج أي بواسطة التّدلال .

انّ التّدلال يوحي بفكرة عمل ليس له نهاية (عمل الدّالّ يجريه على نفسه) : فلا يعود بامكان النّصّ أن يكون متطابقا تطابقا دقيقا (أو مشروعا) مع ما ظلّت علوم اللّسان تعترف به الى الآن من وحدات لغويّة أو بلاغيّة يستتبع

تقطيعها دائما فكرة بنية جاهزة . فالنّصّ لا يناقض حتما هذه الوحدات ، الاّ أنّه يتجاوزها أو قل بتعبير أدقّ انّه لا يتطابق معها بالضرورة . ولّما كان النّصّ مفهوما كلّيا (لا تفصيليّا) أمكننا أن نجد ما هو من قبيل النّصّ ، من بداية السلّم الخطابيّ الى نهايته . ومعلوم لدينا أنّ النّاس اعتادوا على تقسيم هذا السّلم قسمين مختلفين غير متجانسين . فكلّ مظهر من مظاهر الكلام يقلّ عن **الجملة** حجما أو يعادلها هو بلا منازع من مشمولات اللّسانيات ، وكلّ ما زاد عن الجملة فمجاله الخطاب وهو موضوع علم معياريّ قديم هو البلاغة . نعم ، انّ للاسلوبية والبلاغة نفسها أن تعالجا ظواهر داخل الجملة ([كـ] انتقاء الكلم والسّجع والمجازات) أضف الى ذلك أنّ من اللّسانيين من سعى الى تأسيس لسانيّات للخطاب (**تحليل الخطاب** speech analysis : ولكن لا مجال لمقارنة هذه المحاولات بما يقوم به التّحليل النّصيّ ، والعلّة في ذلك ، إمّا أنّ زمانها قد ولّى ([شأن] البلاغة) أو أنّ مجالها بالغ الضّيق ([شأن] الأسلوبية) أو أنّها تلابسها روح ما ورا لغويّة مكانها خارج الملفوظ لا داخل التّلفّظ .

انّ التّدلال ، وهو النّص في حال العمل ، لا يقرّ بما تفرضه علوم اللّسان من مجالات (قد نقرّ بها في مستوى النّصّ الظّاهر لا في مستوى النّصّ المنجب) . والتّدلال ، هذا البريق أو هذا الومض المباغت لمتناهيات الكلام ، قائم في كلّ مستويات (اللّغة) دون تمييز : فهو في الأصوات التي لا تُعْتَبَرُ في هذه الحالة كما كان (الشّأن) وحدات تضطلع بتحديد المعنى (وهي الصواتم) ، بل تعتبر ظواهر غريزيّة ؛ [والتّدلال قائم] في اللّفاظم التي لا تعتبر وحدات دلاليّة بقدر ما تعتبر أشجارا من المعاني المتداعية ، وهذه اللّفاظم تتولّى الدّلالة الحافّة والاشتراك الخفيّ ادراجها في مجاز مرسل معمّم ؛ [والتّدلال قائم كذلك] في المركّبات التي يعنينا من أمرها طابع التّناصّ وصداه ، أكثر من المعنى الشرعيّ ؛ [والتّدلال قائم] آخر الأمر في الخطاب الذي يخضع إمكان

قراءته الى ضروب من المنطق متعدّدة مختلفة عن المنطق الحَمْليّ البسيط تتجاوز امكان القراءة هذا أو تحلّ محلّه . وهذا القلب لما يثار حول الكلام من أفكار علميّة ، يربط ربطا محكما بين التّدلال (وهو النّصّ في خصوصيته النّصّيّة) وبين عمل الحلم على النّحو الذي باشر وصفه فرويد (13) . وينبغي لنا مع ذلك أن نبينّ في هذا المقام أنّه ليس من المسلّم به أنّ « غرابة » أثر ما هي التي تقرّبه بالضّرورة من الحلم ، وانّما هو **العمل** الدّالّ ، سواء أكان « غريبا » أم لم يكن . فما يجمع بين « عمل الحلم » و « عمل النّصّ »(عدا ما اهتدى اليه « بنفينيست » Benveniste من عمليّات وأوجه) هو أنّهما عمل **خارج مجال التّبادل** مستعص على « الحساب » .

ومن ثمّة ندرك جيّدا أنّ النّصّ مفهوم علميّ (أو على الأقلّ ابيستيمولوجيّ) وهو في الوقت نفسه قيمة نقديّة تتيح لنا أن نقوّم الآثار بحسب درجة الكثافة التي يتّسم بها التّدلال الكامن فيها . وهكذا فانّ الأهمّيّة التي توليها نظريّة النّصّ نصوص الحداثة (من « لوتريامون » Lautrémont الى « فيليب سولرس » Ph. Sollers) مزدوجة . فهذه لنّصوص نموذجيّة لأنّها تمثل « عمل توليد **الدّلالة** في الكلام ومع الذّات » (توليدا لم يبلغ قطّ هذا المبلغ) ، ولأنّ هذه النّصوص تشكّل اعتراضا فعليّا على ضغوط ايديولوجيّة المعنى التّقليديّة (« مشاكلة الحقيقة » و « امكان القراءة » وتَعْبِيريَّةِ » ذَاتٍ صوريّة تستمدّ صوريتّها من تكوينها على شاكلة « شخص » ، الى غير ذلك) . غير أنّه لّما كان النّصّ كليّا (لا تفصيليّا) ، ولّما كان لا يختلط والأثر بالضرورة ، أمكننا

(13) لقد كشف فرويد في فصل « عمل الحلم » من كتابه « تعبير الرّؤيا » عن أنّ الحلم يكون عمليّة انتاج قبل أن يغدو منتوجا أي معنى . فلمعنى الحلم مرحلة سابقة عليه هي مرحلة ما قبل المعنى . انّ عمل الحلم لا يقدّم معنى وانّما ينحصر أمره في تحويل المشاهد المبهمة . وعلى هذا النّحو تكون مهمّة الحلم مهمّة انتاج لا مهمّة تواصل على حدّ عبارة السّيمائيّين : انظر :
Julia Kristeva : La sémiologie : science critique et/ou critique de la science. in Théorie d'ensemble.

أن نجد بدرجة أقلّ دون شكّ « نصّا » في بعض الكتابات القديمة . فبامكـان أثـر كلاسيكـيّ (لـ « فلوبير » أو « بروست » بل وحتى لـ « بوسّويّ ») أن يحوي مستويات أو نتفا من **الكتابة** : فلعب الدّالّ أو بالاحرى العابه يمكن أن تكون ماثلة (**أثناء عملها**) في الأثر ، خصوصا اذا سلّمنا بما نصّت عليه النّظريّة من جعل نشاط القراءة ـ لا نشاط صناعة المكتوب فحسب ـ جزءا من الممارسة النّصّية . وعلى المنوال نفسه ، لا يكون من شأن نظريّة النّصّ ، ان رمنا البقاء في مجال المكتوب ، أن تراعي التّمييز المعهود بين « جيّد »الأدب و « رديئه » فأهمّ مقاييس النّصّ يمكن أن توجد ، وان منفصلة ، في آثار تمجّها أو تزدريها الثقافة الرّفيعة الانسانيّة المنزع (وهي الثقافة التي أرست قَوَاعِدَهَا المدرسة والنقد وتواريخ الأدب وغيرها) . ويمكن أن يوجد النّصّ الجامع والتّلعّب بالألفاظ (أو بالدّوالّ) في صلب آثار شعبيّة جدّا ، كما قد يوجد التّدلال في كتابات تنعت بكونها « منفلتة من عقالها » جرت العادة بنبذها من الأدب .

وفوق ذلك فليس لنا أن نقصر مفهوم النّصّ على المكتوب (أي على الأدب) . ولا شكّ في أنّ حضور اللّغة المنطوقة (أو اللّغة الأمّ ان شئنا) في انتاج ما ، يزيد تدلال ذلك الانتاج غزارة . ولمّا كانت العلامات الكلاميّة محكمة البناء نظرا الى صدورها عن نظام شديد التّرميز ، سَهُلَ تفكيكها تفكيكا حريّا أن يكون متفجّرا . ولكن يكفي أن يتوفّر فَيْضٌ دالّ لينشأ النّصّ . فالتّدلال وَقْفٌ على مادّة الدّالّ (أي ماهيّته) ، لا من حيث وجودها ، بل من حيث طريقة تحليلها . واذا رمنا أن نبسط مدى التّدلال الى ما لا حدّ له فحسبنا في آخر الأمر (كما قال « كلوديل » في شأن « مالارميه ») أن « نقف بمواجهة [العالم] الخارجيّ ، لا وقوفنا أمام مشهد فرجة [. . .] بل وقوفنا أمام نصّ » . فالممارسات الدّالّة كلّها يمكن أن تولّد نصّا : شأن ممارسة الرّسم ، وممارسة الموسيقى ، وممارسة السّينما ، وغيرها . وفي بعض الحالات ، تمهّد الآثار نفسها لقلب [نظام] الأجناس والمراتب المتجانسة التي تُنْسَبُ هذه الآثار

اليها : لنذكر على سبيل المثال **الأغنية** التي تعتبرها النّظريّة نصّا (مزيجا من الصّوت وهو دالّ مادّيّ صرف ، ومن الكلام) أكثر بكثير ممّا تعتبرها جنسا موسيقيّا . ولنورد الى ذلك مثالا جليّا هو مثال الرّسم المعاصر الذي لم يعد في حالات كثيرة ، والحقّ يقال ، رسما ولا نحتا ، بل غدا انتاجا لـ « أجسام » [ملموسة] . نعم ، طبعا نعم ، انّ التّحليل النّصّي قد تطوّر اليوم في مجال « المادّة » المكتوبة (أي الأدب) أكثر ممّا تطوّر في مجال الموادّ الأخرى (المرئية والمسموعة) . ويعود السّبب في هذا السّبق من ناحية الى وجود علم للدّلالة متقدّم (وان كان غير التّدلال) هو اللسانيات ، ومن ناحية الى بنية الكلام المنطوق ذاتها (بالنسبة الى « ضروب الكلام » الأخرى) : فالعلامة فيه متميّزة دالّة دلالة مباشرة (انّها « الكلمة ») ، واللّغة هي النّظام السّيميائيّ الوحيد الذي يملك القدرة على **تأويل** سائر النّظم الدّالّة وعلى تأويل نفسه بنفسه .

ولئن كانت نظريّة النّصّ تنزع الى القضاء على الفصل بين الأجناس والفنون ، فذلك لأنّها لم تعد تعتبر الآثار مجرّد بلاغ أو حتّى ملفوظات (أي منتوجات جاهزة ما ان تُبَثّ حتى تستكمل حدودها) ، وانّما تعتبرها انتاجا متجدّدا **وتلفّظات** لا تنفكّ الذّات من خلالها تتقلّب . وهذه الذّات هي دون شكّ ذات الكاتب ، ولكنّها أيضا **ذات القارىء** ، فنظريّة النّصّ ترفع من شأن موضوع ابيستيمولوجي جديد هو **القراءة** (وهو موضوع كادت تزدريه كلّ [اتّجاهات] النّقد التقليديّ الذي أَوْلَى اهتمامه امّا شخص الكاتب ، وامّا قواعد صناعة المصنَّف ، ولم يفكّر قطّ في القارىء الاّ تفكيرا قليلا ضئيلا ، اذ اعتبر علاقة القارىء بالأثر مجرّد **اسقاط**) . انّ نظريّة النّصّ لا تقتصر على اطلاق حرّيّة القراءة الى ما لا نهاية له (فتخوّل لنا أن نقرأ الأثر القديم من منظور حديث كلّ الحداثة ، على نحو يجوز معه أن نقرأ على سبيل المثال أوديب « سوفوكل » مطعّمين ايّاه بأوديب « فرويد » ، أو أن نقرأ « فلوبير » منطلقة من « بروست » وانّما تلحّ نظريّة النّصّ هذه كذلك الحاحا على التكافؤ (المنتج)

بين الكتابة والقراءة . ولا شكّ في أن من القراءات ما لا يعدو أن يكون استهلاكا : ذلك على وجه الدّقّة شأن القراءات التي لا يُتْرَكُ طوالها مجال للتّدلال ، أمّا القراءة التّامّة فهي على العكس من ذلك تلك التي لا تكون منزلة القارىء فيها أقلّ شأنا من منزلة من **أجمع على الكتابة** ، وعكف على ممارسة للكلام شبقيّة . ويمكن لنظريّة النّصّ أن تجد في استخدام القراءة خصوصيّات تاريخيّة . ومن المسلّم به أنّ الحضارة الرّاهنة تنزع الى تهجين القراءة بجعلها مجرّد استهلاك منفصل عن الكتابة انفصالا تامّا . فلم يقف الأمر عند تباهي المدرسة بتعليم **القراءة** لا بتعليم **الكتابة** كما كان الحال في سالف الأزمان (وان كان على التّلميذ أو الطّالب في ذلك الوقت أن يكتب حسب سنّة بلاغيّة مغرقة في الاصطلاح) ، بل انّ الكتابة نفسها قد نبذت وانحصر أمرها في طائفة من التّقنيّين (كتّابا وأساتذة ومثّقفين) : اذ لم تعد الظّروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة والمؤسّسيّة تسمح ، لا في مجال الفن ولا في مجال الأدب ، بالاعتراف **بالهاوي** ذلك المتمرّس المتميّز الذي وُجِدَ في القديم والذي قد يوجد في مجتمع متحرّر .

4 ـ الممارسة النّصيّة

اعتاد النّاس أن يروا أنّ الأثر الفنيّ يمكن أن يرجع اجمالا الى عِلْمَيْنِ اثنين : احدهما تاريخيّ والآخر فيلولوجيّ . ويجمع بين هذين العلمين ـ أو قل هذين الخطابين ـ انّهما يجعلان من الأثر موضوعا مغلقا منفصلا عن ملاحظ يتفحصّه من الخارج (وهذا قيد يشتركان فيه مع سائر العلوم الوضعيّة) . وهذا الموقف الخارجيّ من الموضوع هو أساسا ما لا يطمئنّ اليه التّحليل النّصيّ ، لا اعتبارا لحقوق تُمْلِيهَا ذَاتِيَّةٌ حظّها من الانطباعيّة متفاوت ، بل لما تتّسم به ضروب الخطاب من لا تناه ، فلا غلبة لكلام على آخر ، ولا وجود لما ورا كلام ، (وهو مقترح وضعه التّحليل النّفسيّ) ، ولا شأن لذات الكاتب

أو ذات القاريء أو لهما معا بأشياء (هي الآثار أو الملفوظات) ، بل بحقول (هي النّصوص أو التّلفّظات) ؛ وهذه الذّات نفسها مندرجة في طوبولوجيا (هي علم لمواقع القول) . انّ التّحليل النّصيّ ينزع الى الاستعاضة عن تصوّر العلم الوضعيّ الذي كان عماد التّاريخ الأدبيّ والنّقد الأدبيّ ، والذي لا يزال عماد علم العلامات ، بفكرة العلم النّقديّ أي العلم الذي يضع ذاته موضع نظر .

وهذا المبدأ المنهجيّ لا يُلْزِمُنَا حتما باطّراح العمل الذي تقوم به علوم الأثر المتعارفة (كالتّاريخ وعلم الاجتماع وغيرهما) ، ولكنّه يقودنا الى استخدامها استخداما جزئيا غير مقيّد ونسبيّا فوق كلّ ذلك . وعلى هذا النّحو ، فان التّحليل النّصيّ لا يدحض البتّة ما يوفّره التّاريخ الأدبيّ أو التّاريخ العامّ من معلومات : أمّا ما ينكره فهو الأسطورة النقديّة التي تعتبر الأثر مندرجا في حركة تطوّرية صرف ، كما لو كان عليه أن يظلّ دوما تابعا مملوكا لشخص (مدنيّ ، تاريخيّ ، عاطفيّ) هو شخص الكاتب الذي يقوم منه مقام الأب . انّ التّحليل النّصيّ يفضّل على استعارة التّتابع والنّموّ العضويّ استعارةَ التّشابك والنّصّ الجامع والحقل الذي تتضافر دلالاته وتتعدّد . ولقد أجرى التّحليل النّصيّ التّصويبَ ذاته والتّغيير عينه فيما يتّصل بالعلم الفيلولوجيّ (الذي ندرج فيه ههنا الشروح التّأويليّة) : فهمّ النّقد اجمالا أن يكشف النّقاب عن معنى الأثر ، وهو معنى يتفاوت نصيبه من الخفاء ، ويحدّد في مستويات شتّى حسب النّقّاد . أمّا التّحليل النّصيّ فيدحض الفكرة القائلة بوجود مدلول نهائيّ : اذ الأثر لا يتوقّف ولا ينغلق . ومن هنا كانت أهمّيّة التّفسير بل والوصف في التّحليل النّصيّ دون أهميّة الدّخول في لعب الدّوالّ ، فهو قد يعدّدها ، (ان تهيّأ النّصّ لذلك) ، ولكن دون أن يرتّبها في سلّم تدرّجي . انّ التّحليل النّصيّ ذو منزع تعدّديّ .

لقد اقترحت « ج . كريستيفا » أن يطلق على التّحليل النّصيّ اسم « التّحليل السّيميائيّ » . فقد كان من الضّروريّ الفصل بين تحليل « النّصّ » ، (بالمعنى الذي وسمنا به هذه الكلمة في هذا المقال) ، وبين السّيميائيّة الأدبيّة . ذلك أنّ أَظْهَرَ اختلاف بينهما يتعلّق بالمستند التّحليليّ النّفسيّ الموجود في التّحليل السّيميائيّ والمنعدم من السّيميائيّة الأدبيّة (التي تقتصر في تصنيفها على الملفوظات ، وتصف طريقة عملها البنيويّ دون أن تكترث بما بين الذّات والدّالّ والغير من علاقة) . انّ التّحليل السّيميائيّ ليس مجرّد منهج تصنيفيّ . والحقّ أنّه لا يولى نمطيّة الأجناس أهمّيّة الاّ للاستعاضة عنها بنمطيّة النّصوص : اذ أنّ موضوع التّحليل السّيميائيّ جدليّا هو **تقاطع** النّصّ الظّاهر والنّصّ المنجب . ويمثل هذا التّقاطع ما نسمه على غرار من جاؤوا بعد الشكلانيّين الرّوس ، وكذلك على غرار « كريستيفا » ، باسم « الايديولوجم » (14) ، وهو مفهوم يتيح لنا أن نربط النّصّ بالنّصّ الجامع ، وأن « نتصوّر النّصّ ضمن نصوص المجتمع والتّاريخ » .

ومع ذلك ، فمهما كانت المفاهيم المنهجيّة أو الاجرائيّة فحسب التي تروم نظريّة النّصّ ضبطها واسمة ايّاها بالتّحليل السّيميائيّ أو التّحليل النّصيّ ، فانّ مصير هذه النّظريّة الصّحيح ، والازدهار الذي يمنحها الشرعيّة ، لا يكمنان في وصفة التّحليل هذه أو تلك ، وانّما في **الكتابة نفسها** ، **فليكن الشرح نفسه نصّا** . هو ذا في حاصل الأمر ما تطلبه نظريّة النّصّ : فالذّات التي تقوم

(14) هذا تعريبنا للفظ (idéologème) على أنّنا عثرنا له على ترجمتين أخريين ، هما « عناصر ايديولوجيّة » و « عيّنه ايديولوجيّة » في مجلّة فصول ع 3 مج 5 . سنة 1985 . نسبت اولاهما الى قلم التّحرير (ص 9) ووضع الثانية محمّد برّادة (ص 105). وقد عرّفت جوليا كريستيفا هذا اللّفظ بقولها : انّ الايديولوجم هو تلك الوظيفة التناصيّة التي بامكاننا أن نقرأها مجسّدة في المستويات المختلفة لبنية كلّ نصّ ، والتي تمتدّ على طول مساره ، وتمنحه ملامحه التّاريخيّة والاجتماعيّة . انظر ص 12 من :

Julia Kristeva : Le texte du roman, Mouton Publishers. 1979

بالتّحليل (ناقدا ، أو فقيه لغة ، أو عالما) لا تملك في الواقع أن تتوهّم أنّها خارجة عن الكلام الذي تصف الاّ أن يكون ذلك منها عن سوء نيّة وغرور . وما صفتها الخارجيّة الاّ أمر لا يعدو أن يكون وقتيّا ظاهريّا . ذلك أنّ الذّات التي تقوم بالتّحليل **ماثلة هي أيضا في الكلام** ، ومهما كان حرص هذه الذّات على أن تكون صارمة وموضوعيّة ، فعليها أن تضطلع باندراجها في العقدة الثلاثيّة المكوّنة من الذّات والدّالّ والغير ، وهو اندراج تنجزه الكتابة (النّصّ) على أحسن وجه دون أن تلجأ الى ما ورا كلام كاذب قوامه انفصال [عن النّصّ] مخادع : **فالممارسة الوحيدة التي ترسيها نظريّة النّصّ انّما هي النّصّ عينه** . ونتيجة ذلك أنّ النّقد كلّه ، في حاصل الأمر ، (باعتباره خطابا مداره على الأثر) ، قد ولّى زمانه . واذا عرض لكاتب ما أن يتحدّث عن نصّ ، فلا يتهيّأ له ذلك الاّ بأن يُنْتِجَ هو نفسه نصّا جديدا ، (بأن يدخل في التّوالد المتداخل للنّصّ الجامع) : فلم يعد للنّقّاد وجود ، وانّما يوجد كتّاب لا غير . وبامكاننا أن نزيد الأمر تدقيقا فنقول انّه ليس في مقدور نظريّة النّصّ من حيث مبادئها ذاتها أن تنتج غير منظّرين أو ممارسين (كتّاب) ، ولكنّها لا تستطيع البتّة أن تنتج مختصين (نقّادا أو أساتذة) ، ولذلك فانّها تسهم هي نفسها ، من حيث هي ممارسة ، في تقويض الاجناس التي تَدْرُسُهَا من حيث هي نظريّة .

انّ ممارسة الكتابة النّصّيّة هي المعراج الحقيقيّ لنظريّة **النّصّ** . ومن ثمّة فانّها تتّجه الى الذّوات المنتجة للكتابة أكثر ممّا تتّجه الى النّقّاد والباحثين والطّلبة . وهذه الممارسة ، (ان شئنا أن نميّزها عن مجرّد تجويد الأسلوب) ، تستلزم أن نكون قد تجاوزنا المستوى الوصفيّ أو التّواصليّ للكلام وأنّنا على استعداد لابراز طاقة هذا الكلام التّوليديّة . ولذلك فانّ هذه الممارسة تعني أنّنا نقرّ بوجود عدد معيّن من الاجراءات ، هي الالتجاء المطلق الى ما يحدثه

التّصحيف (15) من انحرافات في التّلفّظ (أي الى التّلعّب بالكلمات) ، والى الاشتراك ، والى التّحاوريّة (16) ، أو الالتجاء ، على العكس من ذلك ، الى الكتابة البيضاء التي تفسد الدّلالات الحافّة وتبطلها ، والى ما يطرأ على الانسان والزّمان من تغيّرات « غير معقولة » ، (وغير ممكنة الوقوع) ، والالتجاء الى التّهديم المستمرّ للعلاقة بين الكتابة والقراءة وبين مرسِل النّصّ والمرسَل اليه . فالأمر متعلّق بممارسة تنتهك انتهاكا أهمّ المقولات التي تؤسّس اجتماعيّتنا المألوفة : وهي الادراك والعقل والعلامة والنّحو وحتّى العلم .

وهكذا نفهم أنّ نظريّة النّصّ « متقلقلة » في الجدول الرّاهن لنظريّة المعرفة ، (لكنّنا نفهم كذلك أنّها تستمدّ قوّتها ومعناها التّاريخيّ من عدم

---

(15) يلمّح « بارت » هنا الى الثورة السّوسيريّة الثّانية التي تحققت بالعثور على كراريس « سوسير » ونشرها من قبل « جان ستاروبنسكي » سنة 1964 . ووجه الثّورة ما ذهب اليه « سوسير » من أنّ المعنى لا يحصل من خلال العلامة اللّغويّة القائمة على الجمع بين الدّالّ والمدلول فحسب ، وانّما من ظاهرة التّصحيف .

فقد اهتدى « سوسير » عند دراسته الشعر اللاتيني القديم الى أن في بعض القصائد تواترا صارخا لبعض الصّواتم الموزّعة على طول النّصّ ، ولو وضع بعضها بسبب من بعض لشكّلت دالاّ معجميّا يكون مدلولة الكلمة أو الكلمات المفاتيح في النّصّ .

وقد استغلّ هذا الاكتشاف السّوسيريّ للتّطرّق الى الحديث عن نشأة الخطاب اذ يرى « ستاروبنسكي » أنّ « الكلمات المستخدمة في الأثر تأتي من كلمات سابقة عليها فيه ، وليست منتقاة مباشرة من قبل الوعي المشكّل لها » . وفي هذا وجه من وجوه التّدلال الذي عرّفه « بارت » بكونه « النّصّ اذ يعمل » .

أمّا عن نتائج هذا الاكتشاف على صعيد نظريّة النّصّ فتقول « أوريكيوني » « لقد قلب مفهوم التّصحيف أيضا تصوّر النّصّ تصوّرا مونولوجيّا . فهذا المفهوم « ينبّهنا الى أنّ وراء اللّفظ لفظا آخر » ويدعونا الى أن نضيف الى القراءة « العادية (التّصريحيّة) قراءة أخرى قد تكون أكثر حيويّة . فلا تكون القراءة مجرّد تسجيل سلبيّ ، وانّما تكون عملا على الدّالّ ، عملا يبحث وراء خطّيّة الدّالّ عن ترتيب للعلامات جديد . فالقراءة ، على هذا النّحو ، تؤدّي بنا الى تصوّر للمستويات الدّلاليّة متعدّد » . انظر لمزيد الاطّلاع :

Catherine Kerbrat-Orecchioni : La connotation. P.U.L. 1983.

(16) وضع « باختين » هذا اللّفظ (dialogisme) وعرّفه بكونه علاقة الملفوظ بسائر الملفوظات . انظر ص 95 من :

T. Todorov : Mikhaël Bakhtine. Le principe dialogique. Coll. Poétique. Editions du Seuil. 1981.

استقرارها عينه) ؛ فبالقياس الى علوم الأثر المكتوب التّقليديّة التي كانت ـ ولا تزال ـ علوم المضمون ، أو المعنى الحرفيّ أو هما معا ، تعتمد نظريّة النّصّ خطابا شكلانيّا ، أمّا بالقياس الى العلوم الشّكلانيّة ، (المنطق التّقليديّ وعلم العلامات وعلم الجمال) ، فانّها تُقْحِمُ في حقلها من جديد التّاريخَ والمجتمع (على شكل نصّ جامع) والذّاتَ (الاّ أنّها ذات لا يفتأ حضور لا وعيها وغيابه يصدّعانها ، ويخلخلانها ، ويفكّكانها) . انّ العلم النّقديّ الذي تؤسّسه هذه النّظريّة ينطوي على مفارقة : فليس هو عِلْمَ العامّ من الأمور ، (علما تقنيّا) ، اذ لا نموذج للنّصّ ، كما أنّه ليس علم الخاصّ من الأمور ، (علما قوامه الرّسم البيانيّ) : اذ ليس النّصّ البتّة **ملكا خاصّا** ، وانّما هو يتنزّل في اطار استعمال السّنن **استعمالا متبادلا** غير محدود ، لا في علاقته بما يأتيه الكاتب من نشاط « شخصيّ » (يمكن أن تتحدّد هويّته مدنيّا) . ونختم كلامنا بذكر خاصّيّتين اثنتين تبرزان خصوصيّة هذا العلم : أولاهما أنّه علم **المتعة** ، اذ كلّ نصّ « نصيّ » ، (داخلٍ في حقل التّدلال) ، يسعى جهده الى أن يُحْدِثَ أو يمارس **فقدان الوعي** (الالغاء) الذي تتقبّله الذّات تقبّلا تامّا في غمرة المتعة الشّبقيّة ، وثانيتهما أنّ هذا العلم هو علم **الصّيرورة** ، (تلك **الصّيرورة الخفيّة** التي نادى « نيتشة » بادراكها من وراء شكل الأشياء الظّاهر) ، فقال : « [. . .] لسنا من **نفاذ البصيرة** بحيث ندرك ما **للصّيرورة** من **سريان** لا يستبعد أن يكون **مطلقا** . فليس **للثابت** من وجود الاّ بفضل حواسّنا القاصرة التي تختصر الأشياء وتردّها الى مستويات مشتركة ، على حين أنّه لا شيء يوجد **على هذه الشّاكلة** . فالشّجرة شيء لا يني يتجدّد . ونحن انّما نقرّ **بالشّكل** لأنّنا لا ندرك لطف الحركة المطلقة » .

انّ النّصّ هو أيضا بمنزلة تلك الشجرة التي نحن مدينون في تسميتها (الوقتيّة) لقصور حواسّنا .

المراجع

R. Barthes : S/Z . Paris. 1970.
« De l'œuvre au texte » . in revue d'esthétique. n° 3.1971.
Le plaisir du texte. Paris. 1973.

J. Baudrillard : Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris. 1972.

J. Derrida : De la grammatologie. Paris. 1967.

J. Kristeva : Recherches pour une sémanalyse. Paris. 1969
Le texte du roman. La Haye-Paris. 1970.

J. Kristeva et J.C Coquet : « Sémanalyse ». in Semiotica. n° 4. 1972.

J. L. Scheffer : Scénographie d'un tableau. Paris. 1968.

P. Sollers : Logiques. Paris. 1968.

T. Todorov : Texte in O. Ducrot et T. Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris. 1972.

F. Wahl : « Texte ». Ibid, Appendice.

ثبت فرنسيّ بالمصطلحات الفنّيّة الواردة في النّصّ

anagrammatique	تصحيفيّ
anagramme	تصحيف
artefact	حادث مصنوع
canal	قناة
circuit d'énonciation	دورة التّلفّظ
code	مصطلح ـ سنة
cogito	كُوجيتو
communication	تواصل
connotation	دلالة حافّة
contiguïté	تجاور
contingence	عرض

تفكيك	déconstruction
تصريحيّ	dénoté
تحاوريّة	dialogisme
تباين	différentiation
تبايني	différencié
خطـاب	discours
عرف شائع	doxa
بـاثّ	émetteur
ملفـوظ	énoncé
تلفّظ	énonciation
علــم	épistémé
استيهاميّ	fantasmatique
شكلنـة	formalisation
النّصّ المنجب	géno-texte
نظريّة المعرفة	gnoséologie
تأويل ـ تفسير	herméneutique
غير متجانس	hétérogène
هيفولوجيا	hyphologie
ايديولوجم	idéologème
متداخل	indifférencié
تواصل متبادل	intercommunication
استعمال متبادل	intercourse
نصّ جامع	intertexte
تنـاصّ	intertextualité

jeu combinatoire	نظام تعامليّ
lisibilité	امكان القراءة
message	بـــــلاغ
métalangage	كلام على الكلام
métalinguistique	ما ورا لغويّ
monème	لفظـــم
monologique	أحديّ اللّغة
niveau communicatif	مستوى تواصليّ
normatif •	معيـــاريّ
objet	موضوع
parole communicative	كلام ابلاغيّ
phéno-texte	النّصّ الظّاهر
philologie	فقه اللّغة ـ فيلولوجيا
philologue	فقيه اللّغة
phonème	صــوتــم
phonologique	فونولوجيّ
pluriel	متعــــدّد
poétique	انشائيّـــة
polysémie	اشتـــــراك
polysémique	مشتـــــرك
pratique signifiante	ممارسة دالّة
pratique textuelle	ممارسة نصّيّة
processus de production	مسار انتاج
production	انتـــاج

productivité	انتاجيّة
produit	نتاج
récepteur	متلقّ
réflexivité	انعكاسيّة
représentation	تمثيل
ressemblance	تشابه
science nomothétique	علم تقنينيّ
scripteur	منشىء
sémanalyse	تحليل سيميائي
sémantique	دلاليّ
sémantisme	دلاليّة
sémiologie	علم العلامات
sémiosis	توليد الدّلالة
sémiotique	سيميائيّة
signe	علامة
signifiance	تدلال
signifiant	دالّ
signification	دلالة
signifié	مدلول
speech analysis	تحليل الخطاب
spéléologie	علم سبر الاجواف الأرضيّة
stéréografique	مجساميّ
structuration	هيكلة
sujet	فاعل ـ ذات

symbolisation	ترميز
syntagme	مركّب
syntaxe narrative	تركيب سرديّ
syntaxe poétique	تركيب شعريّ
système signifiant	نظام دالّ
théatraliser	مسرح
topologie	طوبولوجيا
translinguistique	خارق للّغة
typologie	تنميط ـ نمطيّة
unité discursive	وحدة خطابيّة

الهامشيّون في ألف ليلة وليلة

بقلم : محمود طرشونة

الهامشيّ هو الذي يعيش على هامش المجتمع المنتج . فهو عالة عليه ، لا يساهم في عمليّة الإنتاج لكنّه يستثمرها بطرق غير شرعية كالاحتيال والسرقة والسطو . وهو لا يرى في ذلك عيبا بل يعتبره حقا مشروعا لان المجتمع في نظره ظالم ، يتكوّن من ذئاب بعضها ينهش بعضا ، فوجب ان يستولي على رزقه بالحيلة او بالقوة او بالكدية . فهذا الصنف من الناس اذن يضم الشطار والعيارين والمكدين والطفيليين والمشردين ولصوص النهار وسراق الليل وحتى بعض الاعيان الذين يستولون على املاك غيرهم عن طريق تجاوز السلطة .

ولم يخل من هذه الظاهرة اي مجتمع من المجتمعات قديما ولا حديثا ، لكن عوامل معينة قد تساعد على استفحالها في بعض الحقب فتتحول من ظاهرة اجتماعية الى ظاهرة ادبية ويكون الشعر والقصة صدى متميّزا لها . لكنها في اغلب الاحيان لا تفرز في مجال الادب مناهضين بل ألسنة تبرّر وتتعاطف من باب الظرف والاستطراف على الاقل . وابرز مثال على ذلك بديع الزمان الهمذاني الذي غلّب في مقاماته جانب الظّرف والفن على جانب الوازع الاخلاقي خاصة بعد أن لقي ظَرفه قبولا حسنا في المجالس الادبية التي كان ينشطها وزراء بارزون ومثقفون من أمثال الصاحب بن عباد .

وفي ألف ليلة وليلة نماذج عديدة من الهامشيّين وصف الرواة مغامراتهم في نطاق إلمامهم بمختلف المواضيع الجدية والهزلية . ومعلوم ان الراوي في « الف ليلة وليلة » ليس فردا بعينه يمكن التعريف به ونسبة الكتاب اليه بل هو مجموعة هامة من الرواة والكتاب ساهموا كل بقسطه في بناء هذا الصّرح الكبير .

وحكايات الهامشيّين في « الف ليلة وليلة » لا تنتمي بالطبع الى النواة الهندية المنقولة الى الفارسية بعنوان « هزار افسانه » والمتضمّنة بالخصوص حكايات الخوارق،بل ورد الحديث عنهم بالخصوص في المرحلة المصرية المتاخرة (1) . وقد ذكر جْوان فرنت (2)(JUAN VERNET) بعضا منها مثل « حكاية علي الزئبق » و « حكاية حلاق بغداد » و « حكاية بيبرس والستة عشر شرطيا » . الا ان جميع النصوص لا توجد في جميع الطبعات . فالحكاية الاخيرة مثلا لا توجد الا في ترجمة مردروس(MARDRUS) التي طالما كانت عرضة للنقد (3) . وهي كذلك لا تحتوي على عناصر الشطارة بل تتكون من حكايات هزلية تكثر فيها الالفاظ البذيئة . وحضور الشرطة فيها لا يبرر قطعا اعتبارها من حكايات الهامشيّين . فالامثلة المذكورة اذن غير كافية لدراسة موضوع في مثل هذه الاهمية . لذلك جردنا كامل الكتاب لاستخراج ما يتعلق منه بالهامشيين . فوجدنا مجموعة هامة من الحكايات تصور مغامرات المكدين والمتحيلين الرامية الى ابتزاز اموال السذّج من الناس . وقد كان هؤلاء الاشخاص دوما محلّ ريبة ، يطاردهم الجوع والاعداء الشرسون ، ويبحثون بدون انقطاع عن نوع من الاستقرار يبلغونه احيانا لكنهم لا يحافظون عليه

---

(1) انظر دائرة المعارف الاسلامية . الطبعة الثانية I، 369 ـ 375 .

(2) خوان فرنت . مقدمة ترجمته لألف ليلة وليلة الى الاسبانية ص 55 .

(3) الليالي 937 الى 957 . لخصها فيكتور شوفان (V. Chauvin) في كتابه ببليوغرافية الكتب العربيّة . عدد 408 الى 426 .

ابدا ، ويعيشون وضعا يسوده الصراع والتحيل في شوارع بغداد والقاهرة الخلفية ، ويعبر عن رؤية للعالم وموقف من المجتمع الذي يعارضونه ويطمحون الى الاندماج فيه في نفس الوقت ، يكرهونه ويقصونه ويرغبون فيه في نفس الوقت ايضا . وزيادة على الحكايتين اللتين ذكرهما خوان فرنات(J.VERNET) وهما « حلاق بغداد » (4) و « علي الزئبق » (5) ينبغي ان نحلل حكايات اخرى تنتمي الى نفس الصنف وهي :

- حكاية علاء الدين ابي الشامات (6) .
- حكاية ابي قير وابي صير (7) .
- وحكاية معروف الاسكافي (8) .

* * *

فحكاية علي الزئبق وعصابته تتكون من مجموعة حكايات يربط بينها عنصر المغامرة وتتعلق بالعديد من الشخصيّات المتناحرة والساعية دوما الى ابراز مقدرتها الفائقة في التحيل . وهي منظمة داخل عصابات متنافسة لكل منها « مقرها الاجتماعي » ورئيس واعوان ونظام خاص وتقاليد خاصة . ففي بغداد يواجه أحمد الدّنف وشريكه حسن شومان طموحات دليلة المحتالة وابنتها زينب النصابة . وبعد سلسلة من المغامرات المتميزة بالمفاجآت وبانقلاب الادوار يتصالح الجميع . الا أن مجيء علي الزئبق من القاهرة حيث كان يدير فرعا ، يتسبب في منافسات جديدة في بغداد ، فيعشق خصمه زينب التي لم تقبل التزوج منه الا بعد ان أذاقته صنوفا من العذاب . وهكذا تأسست أسرة

(4) ألف ليلة وليلة . طبعة القاهرة (1968) ، II ، 137 ـ 163 .
(5) نفس المصدر ، II ، 1051 ـ 1095 .
(6) نفس المصدر ، I 499 ـ 537 .
(7) نفس المصدر ، II 1392 ـ 1410 .
(8) نفس المصدر ، II 1513 ـ 1543 .

جديدة واصلت اعمال السلف الشهير في ميدان الشطارة . وكانت دليلة قد خلفت زوجها واحتلت منصبه في بغداد . فهي تنتمي الى سلالة من المتحيّلين الذين يعملون لحسابهم الخاص ويظهرون في حكايات مختلفة . فالثنائي أحمد الدنف وحسن شومان قد ظهرا فعلا من جديد في حكاية « علاء الدين أبي الشامات » التي ساعد تمازج الاجناس الادبية فيها على اقحام مغامرات العديد من الشطار . وقد وظّفت فيها القرصنة لصالح الحروب الصليبية ، فتعايش التجار والقراصنة وقطاع الطرق ورجال البلاط والسحرة والمَرَدة جنبا الى جنب في فضاء شاسع جدا يمتد من بلاد الاسلام الى الاراضي المسيحية ، من بغداد الى جنوة مرورا بالقاهرة والاسكندرية حيث يسمع هارون الرشيد طلقات المدافع ويتكلم قباطنة المراكب الايطالية الدارجة المصريّة وتتمازج الازمنة تمازجا طبيعيا .

وتكثر عناصر الشطارة في حكايات « الحلاق واخوته » المتداخلة ضمن مجموعة حكائية عن طريق فنيات التضمين . فجماعة المتسولين المكفوفين والخدع والاسفار وواقعية الوصف واللغة الخاصة التي يستعملها الهامشيّون والرواة كلها خصائص مميزة لحكاية تلتقي فيها المشاغل اليومية مع الخوارق . ومن الناحية الشكلية فان وظيفة الحكايات المضمّنة داخل الحكاية الاطارية تتمثل في تقديم براهين تثبت المقدرة السردية لكل من الشخصيات الراوية فاحسن « رجل ـ حكاية » حسب تعبير تودوروف (9) (Todorov) هو الذي ينجو من الموت . ومن جهة اخرى فكل حكاية يرويها الحلاق تهدف الى اثبات فضله بالنسبة الى اخوته .

أما معروف الاسكافي فهو ليس هامشيّا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة لكنه يعيش في أوساط الهامشيين . فصديق طفولته علي العطار بدأ حياته شاطرا منذ

(9) تودوروف . الناس ـ الحكايات (Les hommes - récits) ضمن كتابه « إنشائية النّثر » (Poétique de la prose) . باريس 1971 . ص 78 الى 90 .

كان يقيم في القاهرة ويسرق من الكنائس القبطية الكتب الدينية ويبيعها ليشتري بثمنها بعض الحلويات . ثم هاجر الى بلد بعيد واستقرّ به نهائيا حتى ينجوَ من العقاب الذي كان رجال الكنيسة يعتزمون تسليطه عليه . وجل اشخاص هذه الحكاية بما فيها ملك المدينة ووزيرهُ يحاولون الحصول على الثروة بجميع الوسائل والصراع بين المتنافسين من اجل الحصول على الكنوز العجيبة بالغ الحدة .

إلّا ان « حكاية أبي قير وأبي صير » أقرب الى الاهتمامات اليومية من « حكاية معروف الاسكافي » خصوصا في قسمها الاول . فهي تتحدث عن صبّاغ وحلّاق يهاجران من الاسكندرية سعيا لتحسين أوضاعهما المادية . والاحداث في البداية بسيطة لكنها تتعقّد شيئا فشيئا ، وتبتعد عن الواقع بواسطة ادخال عنصر الخوارق . ويبدو ان الرواة المصريين المتأخرين لا يستطيعون الاستغناء عن الخوارق في جل حكاياتهم ، وانهم بذلك يستجيبون لرغبة جمهورهم المولَع بكل ما هو عجيب ، الا أننا في تحليلنا لهذه الحكاية سنفصل بين مختلف العناصر المكوّنة لها ونعزل موضوع التهميش لكن بدون قطعه عن سياقه العام .

* * *

انّ التحول من نوع أدبي الى آخر في المجموعات الحكائية المتضمنة كلاما عن الهامشيين لا نكاد نشعر به اذ لا توجد حدود فاصلة بين الواقع والخيال الصرف.فقد تبدأ حكاية ما في صحراء مصر وتنتهي في مدينة تحت الارض ، في مملكة الجن . وقد تبدأ حكاية ما في مصبغة أو في دكان حلاق وتحل عقدتها في بلاد خيالية تختلف عاداتها وتقاليدها اختلافا جذريا . ومن جهة أخرى لا وجود لحدود فاصلة بين دار الاسلام وبلاد الصليب لأن هذين العالمين يتناحران دوما في الخيال الشعبي .

وتتكون المدوّنة التي حددناها أعلاه من خمس مجموعات حكائية تحوي كل منها صورا من الشطارة اقحمها رواة مصريون وبغداديون يعرفون جيدا اخبار المغامرين . وقد ساعد الخيال الشعبي على تضخيم المغامرات وتحويلها الى اساطير وخرافات طبقا للتقاليد الحكائية المعروفة . فالأجيال تتعاقب ويخلف بعضها بعضا على « عرش » الشطارة وارثة اسماء روادها وطرقهم . فزينب النصابة مثلا قد واصلت انشطة أمها دليلة المحتالة التي خلفت بدورها زوجها في نفس الخطة ، وعلي الزئبق قد خلف هو ايضا سيّده أحمد الدنف على نفس العرش .

وقد وُزّع موروث المقامات في فن الكدية على حكايات عديدة تحوي كل منها عنصرا فأكثر : الحيلة في حلاق بغداد ، ممارسة مهن عديدة في « علاء الدين أبي الشامات » ، الخديعة في « دليلة المحتالة » ، كثرة الاسفار في سبيل البحث عن الثروة في « أبو قير وأبو صير » وأخيرا تنوع وسائل الحصول على الرزق في « حكاية معروف الاسكافي » .

ومن جهة أخرى فان فنيات التضمين ثابتة في هذه المجموعات الحكائية لكنها قد تتعقد نتيجة الاكثار من الحكايات الإطارية . فإذا فكّكنا مجموع « حلاق بغداد » مثلا أمكن ان نستخرج صورا من التهميش ودراسة المكانة التي تحتلها في بنية هذا المجموع العامة ، فهو يفتتح بقوّة بميتة الأحدب الأولى . وقد كان ضحيّة امرأة الخياط التي كانت تحبّ المزاح والحياة اللاهية . ويتأزم الوضع منذ البداية أي منذ أن ابتلع الأحدب شوكة سمكة قدّمتها له زوجة الخيّاط . وأرادت المرأة أن تتخلص منه فأسلمته الى طبيب يهودي عثر فيه وظنّ أنه هو الذي قتله . وهذه ميتة الأحدب الثانية . ثم أودعهُ اليهودي قرب بيت رجل مسلم ظنّ الأحدبَ لصّا فضربه بمطرقة على أمّ رأسه ثم اودعه في زقاق مهجور . وهذه ميتة الأحدب الثالثة . ومرّ من هناك سمسار مسيحي

في حالة سكر فظنّه أيضا سارقا فخنقه . وهذه ميتتُه الرابعة . وحكم والي المدينة بالاعدام على السمسار لكن المسلم خلّصه من حبل المشنقة باعترافه أنه القاتل الحقيقي للأحدب . واعترف الطبيب اليهودي بنفس الأمر ، وكذلك الخيّاط فحكم عليهما بالقتل أيضا . لكنّ ملك البلاد يرسل في آخر لحظة أي قبيل التنفيذ ، في طلب جميع المتَهمين للتحقيق في شأن القاتل الحقيقي . وبذلك يبدأ سرد معكوس لبلورة الوضع . لكن الملك لا يكتفي بالحقيقة بل يطالب مقابل عفوه عن القاتل أن يروي له المتهمون الأربعة حكايات أغرب من حكاية الأحدب . فيصبح الأمر ذا أهمية بالغة لأن الحكاية الناجحة يمكنها إنقاذ أربعة أشخاص من الموت . فيروي المسيحي « حكاية الشاب المقطوع اليد » (10) ، ويروي المسلم « حكاية الشاب العاشق » (11) ويروي اليهودي « حكاية الشاب الموصلي » (12) ، فلا تعجب هذه الحكايات الملك فيقرّر شنق المتّهمين الأربعة . وقد استحق هؤلاء الموت ليس بسبب تهمة القتل لكن بسبب فشلهم في سرد حكايات غريبة . ثم روى الخيّاط « حكاية حلّاق بغداد » فلم تعجب الملك فقط بل كان من شأنها حلّ عقدة حكاية الأحدب إذ دعا الملك الحلّاق للتثبّت من صحّة أقوال الخيّاط ثمّ فحص الحلّاق الأحدب وناوله بعض الأدوية واستخرج من حلقه شوكة السمكة فعادت اليه الحياة .

وفي هذا الاطار تندرج حيل إخوة حلاق بغداد . فقد اراد هذا الحلاق ان يقدم الدليل على تكتمه لاصحاب الخّياط الذين اعتبروه ثرثارا فقارن نفسه باخوته المهذارين وتحولت حكايته عن نفسه المؤرخة في صفر 763 هـ/اكتوبر 1361 الى حكاية مؤطّرة لحكايات إخوته الستة .

(10) قطعت يداه لأنّه سرق مالا من أجل امرأة كان يعشقها وبدّد ثروته في سبيلها .
(11) وصيفة زبيدة قطعت أصابعه لأنّه أكل بدون أن يغسل يديه . وقد رأت أنه ليس أهلا لها .
(12) كلّفته امرأة ببيع عقد فجلب له ذلك مشاكل عديدة ، واتهم بالسرقة وقُطعت يده اليمنى .

وتحوي حكاية الحلاق عن نفسه بعض صور التهميش الهامة . فهو يبدو فيها طفيليّا حقيقيا انضم الى عشرة اشخاص وركب معهم سفينة ظانّا انهم ذاهبون لحضور وليمة في حين كانوا من المحكوم عليهم بالموت وكانوا يُقادون الى الخليفة المستنصر بالله حتى ينفذ فيهم ذلك الحكم . وكاد الحلاق يُقتل نتيجة طمعه . ومن جهة اخرى فإن جميع اصحابه ينتمون الى السوقة واصحاب الحرف المتواضعة ويدمنون على شرب الخمر ويبحثون دوما عن المآدب لحضورها . وفي نفس هذا السياق فإن الحلاق لم يكتفِ بالخلاص من الموت بعد ان روى مغامرات إخوته الفاشلة بل أوعز الى الملك بان جميع إخوته قد اصيبوا بعاهات تمنعهم من العمل وانه صار عائلهم الوحيد . وكانه بذلك يطلب مكافأة لحكاياته . فالقصة مثل الفصاحة في المقامات مورد رزق . وقد ظهرت المقامات في مجتمع مُولَع بالكلمة الطيّبة وظهرت حكايات الف ليلة وليلة في مجتمع مُولَع بالقصص الطيّبة . وإخوة الحلاق قد أصيب فعلا كل منهم بعاهة جعلت منه مُعاقا هامشيّا : فالأوّل أعرج ، والثاني أعور ، والثالث أدرد ، والرابع فَقَدَ بصره ، والخامس قُطِعت أذناه ، والسادس قُطعت شفتاه . وهذا التقديم للأشخاص من قبل الخياط يعلن عن مجموعة من الحكايات تفسر حصول هذه العاهات . فالأشخاص يستمدون قيمتهم من الحكاية التي يفرزونها . ونحن في مملكة « الناس ـ الحكايات » حسب تعبير تودوروف .

فأخو الحلاق الأول ضحية تحيّل رجل وزوجته أحبا أن يسلباه ماله فشكياه الى والي المدينة . فعاقبه ظلما وحكم عليه أن يُتجول به في المدينة على ظهر جَمَل فسقط وانكسرت رجله (13) . ويتمثل عنصر الشطارة في هذه الحكاية في الحيل التي استعملها الرجل وزوجتُه لابتزاز الملابس . وقد حاولت

(13) نفس المصدر . I، 146 .

المرأة أن تغري أخا الحلاق بأن أطمعته في نفسها . وهذا يدل على أن كل الوسائل صالحة لمخادعة السذّج من الناس والحصول على المال .

أما أخوه الثالث فإنه ينتمي الى عصابة المتسولين من المكفوفين الذين برعوا في إخفاء ما ادّخروه من مال لانفاقه في أيام الشدة . وقد استهوت ثروتهم محتالا اكتشف المخبأ واندسّ خفية في مسكنهم . فتفطن اليه المكفوفون فطلبوا النجدة . لكنّ الفضيحة التي تسببوا فيها قد انقلبت ضدهم بسبب الحيلة التي استعملها خصمهم . فقد ادعى أنه ينتمي الى العصابة وانهم جميعا عميان مزيفون وأنهم رفضوا تسليمه قسطه من المال المدّخر . فصدقه الوالي واعطاه ربع الثروة وعاقب خصومه .

وكان أخو الحلاق الرابع ضحية التحيّل ايضا . والمعتدي عليه ساحر كان يشتري منه اللحم طيلة خمسة اشهر بعملة مزيفة . ولما اكتشف الجزار الخدعة اتهمه الساحر انه يبيع لحم البشر مكان لحم الخرفان . وتوصّل بفضل عملية سحرية أن يحوّل خروفا مسلوخا الى انسان مسلوخ . فهاجمه الساحر وحشد من الناس وقامت بين الطرفين معركة فَقَدَ الجزار فيها إحدى عينيه . ثم نَفَتْهُ السلطة المحلية فتحول من جزار إلى اسكافي .

وفي حكاية أخي الحلاق الخامس توجد ايضا صور عديدة للشطارة اهمها انتقال الثروة من شخص الى آخر بوسائل غير مشروعة . فهناك عَبْد يستولي على ممتلكات امرأة بالقوة فيقتله أخو الحلاق ويستولي بدوره على تلك الممتلكات . فيشكّ والي المدينة في مصدر هذا الاثراء المفاجىء فيستولي على جزء هام من تلك الثروة وينفي اخا الحلاق خشية ان يفضحه لدى السلطة . ثم يعترضه قطاع الطرق ويستولون على ما تبقّى له من مال ويقطعون أذنيه . فالثروة هي الدافع الاساسي للحركة القصصية ، والراوي يواكبها عن كثب وينسج خيط الحكاية على نَوْلها . ولا تكون للشخوص قيمة الا بحسب

علاقتهم بها . وزيادة على ذلك فان النّهم في المال لا يكاد يسلم منه أحد . وقد تبين انه قد وصل الى فئات في اعلى الهرم الاجتماعي . الوالي الذي كان من المفروض ان يسهر على سير العدالة هو الذي حول لفائدته ثروة مشكوكا في مصدرها .

أما حكاية الاخ السادس فانّها حكاية انتهازيين وقطّاع طرق ايضا . فمصادرة املاك البرمكي فيها من قبل السلطان تذكر بمصادرة املاك اسرة ابن الفرات التي ذكرها الهمذاني في « المقامة المضيرية » الا ان الانتهازي هنا هو البرمكي نفسه وليس التاجر الذي غنم بيع املاك ابن الفرات .

فهذا المجموع الحكائي الذي يبدو انه مصريّ له عدة روابط بالحياة اليومية في اسواق القاهرة وفئاتها الاجتماعيّة المتواضعة . فحيل اللصوص قد تعددت في كل المستويات ، والمعتدون والمعتدى عليهم في صراع دائم من اجل الحصول على المال . ومن جهة أخرى فإن الحكايات تتقاطع وتتداخل لكنها تفضي جميعها الى نفس الحل المرضي بالنسبة الى الجميع . فتكتسب الحكاية وظائف عدة : تنقذ من الموت وتسلي ، وتقدم حججا ، وتمكن من ربح المال . وهي في « الف ليلة وليلة » من هذه الزاوية ليست قطّ مجانية أو لمجرد التسلية كما يظنّ البعض . إنها تحمل معنى ووظائف عديدة . انها خطاب مُتَعَدٍّ .

ففي « حكاية علاء الدين أبي الشمات » يُحدّد مصير البطل في بغداد وفي جنوة . وليست القاهرة الا مسقط رأسه وموطن طفولته . فهي مرحلة عادية في حياته اذ قضّاها في دهليز بعيدا عن عيون الحساد . كذلك الاسكندرية ليست لها أهمية كبرى في حياته لأنّها لم تكن سوى ميناء أبحر منه . لكن البطل لا يعرف الراحة قطّ بعيدا عن المدن . ان سفرته الاولى الى بغداد قد عكرها قطاع الطرق الذين نجموا من الصحراء واستولوا على بضائعه وقتلوا جميع رجاله ، ولم ينج من الموت الا بفضل حيلة معهودة إذ لطّخ وجهه وجسمه بالدم ليوهم المعتدين انه ميّت .

وفي رحلته الى جنوة ايضا اعتدى عليه قراصنة من هناك . وقد حُكِمَ عليه في بغداد وفي جنوة بالقتل لكنه يُنْقَذُ في آخر لحظة . وفي كل مرة تظهر جملة جديدة من المغامرات . وبذلك يتكون النسيج القصصي من مفاجآت متلاحقة وتتدخل الادوات السحرية لتغير فجأة مجرى الاحداث لكن لا يُلْتَجَأُ الى هذه العناصر المساعدة الا في القسم الثاني من الحكاية أي في المرحلة التي يقضيها البطل في جنوة . وقبل ذلك وفي بغداد بالذات كان يعيش حياة رجال الحاشية المبجلين ، وقد ادخلت الاضطراب على حياته مناورةٌ حاكتها عجوز كانت في خدمة شاب عاشق لزوجة علاء الدين الثانية . وهو ما ادخل نفسا جديدا على الحكاية . فهناك سجين ذو سوابق في السرقة والاجرام اطلق سراحه بتدخل من الوالي وكلفته العجوز بمهمّة اختلاس تحف من قصر الخليفة ووضعها خفية في غرفة علاء الدين فاتُّهم بالخيانة وفَقَدَ مصداقيته لدى الخليفة وصادر الوالي املاكه واستولى على زوجته التي كان ابنه عاشقا لها . لكنها رفضت ان تتزوجه وماتت كَمَدًا .

ثم ادخل الراوي شخصيةً جديدة حتى يُقيم توازنا نفسيا داخل الحكاية . فابن علاء الدين يثأر لأبيه أَرْبَعَ عشرة سنة بعد فقده . ثم يقحم أهم تصعيد للحركة في الوقت الذي ينتصب فيه البطل في الاسكندرية بائع تحف قديمة ويشرع من جديد في ربط الصلة بحياة الاستقرار مع ما فيها من عزلة . وفعلا فان قبطانا من جنوة يعرض عليه مقدارا ماليا هاما ثمنا لجوهرة سحرية وينجح في أخذه الى مركبه حيث يخدره ويحمله الى جنوة . وفي جنوة تبدأ سلسلة جديدة من المغامرات الغرامية يستعمل فيها السحر والمناورات المختلفة .

وهكذا فان الحكاية تتكون من خليط عجيب من المحاور والأجناس الادبية . ففيها العديد من صور الاختلال الزمني والحلقات الغريبة وفيها تكون

الحركة قطب الفن القصصي وتعدد الشخصيات يفرز في كل مرة مغامرات جديدة . وفي نفس الحكاية يتعامل قراصنة جنوة مع تجار الاسكندرية ، وقطاع الطرق في صحراء العراق مع حاشية هارون الرشيد ويظهر ملوك جنوة وأميرات وساحرات وأولياء صالحون وغيرهم . والفضاء ليس محدودا بدار الاسلام بل يمتدّ الى مملكة جنوة . وهناك مؤشرات عديدة تدل على أنّ تكوُّنَ هذه الحكاية معاصر لظهور قصص الشطار الاسبانية . وهي مؤشرات شكلية تتصل باللغة . فالالفاظ التركية الاصل التي انتقلت الى لغة التخاطب وحتى الى الوثائق المكتوبة كثيرة جدا . فهناك كلمات « الفرمان » و « الخزندار » و« التكيّة » و « والطواشّية » وغيرها . وهناك تسمع طلقات المدافع والأسلحة النارية المختلفة ، ويذكر أولياء صالحون مثل سيدي عبد القادر الجيلاني .

والاشخاص المشاركون في الحركة القصصيّة في هذه الحكاية أصناف ثلاثة : أعيان وتجّار وقطّاع طرق وبعضهم يتطوّر ويتحوّل من مهمّة الى أخرى مثل علاء الدين الذي بدأ حياته المهنيّة تاجرا يبيع الأقمشة المصريّة . وعندما جُرّد من جميع ممتلكاته بدأ حياة جديدة في بغداد وتسلّق بسرعة السلّم الاجتماعي وصار من المقرّبين الى الخليفة . لكن سقوطه كان في نفس سرعة صعوده إذ كان ضحيّة مناورة حيكت في القصر . ولّما فرّ الى الاسكندرية دخل في سلسلة جديدة من المغامرات واشتغل بائع تحف قديمة ثم كناسا ثم جنديّا الخ . . . وعناصر التهمّش في حياته تتمثل في كثرة الاسفار والتأقلم مع جميع الأوساط والاشتغال بحرف عديدة لكنه وَضْعٌ فرضته الظروف عليه فرضا ولم يختره بمحض إرادته مسلكا في الحياة . فعلاء الدين لم يختر سوى التنقّل الأوّل من القاهرة الى بغداد حيث كان يحمل بضائع نفيسة مصحوبا برجال متفانين في خدمته . وكلّ التنقّلات الأخرى والحرف الأخرى قد فُرضت عليه فرضا . ومن جهة أخرى فإنّ إقحام العجيب قد أضعف من واقعيّة الحكاية العاكسة لمشاغل الراوي . فلم يسجّل هذا الراوي حضوره إلاّ في اختياره لمواضيع

يتوجّه بها الى جمهور لا يريد ان يخيّب ظنّه لأنه جمهور يطرب لمثل هذا الرحيل الى ضفاف بعيدة في بلاد المشركين ومملكة الجنّ والعالم اللامرئيّ .

أمّا « حكاية أبو قير وأبو صير » فهي تعرّفنا بشخصيتين متباينتين تمام التباين . فكامل المقاطع السرديّة تهدف الى ابراز طيبة أبي صير الأسطوريّة وخبث أبي قير الذي لا مثيل له . فقد اشتهر هذا الاخير في الاسكندرية صبّاغا يستعمل أخبث الوسائل لابتزاز أموال الناس . فكان يستولي على ملابس حرفائه ويبيعها مدّعيا أنّها سرقت منه . وبهذا السلوك خسر كلّ زبائنه وصار يقضي كامل اليوم في حانوت جاره الحلاق أبي صير ثم اتّفق الاثنان على مغادرة المدينة بحثا عن الثروة في بقاع أخرى ، وتعاهدا على أن يقتسما بالتساوي الارباح التي قد يحقّقها كلّ منهما . وتمكن الحلاق من ربح مقادير هامّة من المال بفضل ممارسة مهنة الحلاقة على ظهر المركب ، وصار ينفق بسخاء على رفيقه الذي كان يقضي جلّ أوقاته نائما . ولمّا وصلا الى بعض المدن أقاما في خان في نفس الغرفة . الاّ أنّ الحلاق مرض ذات يوم ، فخانه صديقه الصبّاغ واستولى على ماله ثم أغلق عليه الغرفة بالمفتاح وتركه بين الحياة والموت وحيدا ولم ينقذه من الموت سوى حارس الخان .

ومن هنا تتّخذ الحكاية مجرى آخر وتبتعد عن صبغتها الواقعيّة . فالراوي يستعين بمواضيع أخرى معروفة في حكايات المغامرات ويقحم أعمالا غير واقعيّة . فقد تصوّر مناورات تحاك في القصر ويُستعمل فيها خاتم سحريّ . وتدور أحداث القسم الثاني في مدينة يجهل أهلها الملابس الملوّنة والحمّامات العموميّة . فبنى ملكها مصبغة لأبي قير وأسبغ عليه من نِعَمه . ولم يحسن أبو قير الاحتفاء بصديقه القديم لكنّه لما علم أنّه يَحْظَى هو أيضا باهتمام الملك اعتذر له وتقرّب اليه . الا أن ما فُطِر عليه أبو صير من تسامح لم يمنع الصبّاغ من نصب المكائد له قصد النيْل من مكانته عند الملك الذي صدّقه

وحكم على أبي صير بالموت وكلّف « قبطانا » له بحرقه وإغراقه في البحر . إلاّ أنّ القبطان استنبط طريقة لإنقاذه من الموت اعترافا له بالجميل . وتمكن أبو صير من صيْد سمكة وجد في بطنها خاتَم الملك فأرجعه اليه وروى له مكيدة صديقه فقرّبه من جديد وعاقب « أباقير » .

لكن ما الذي يدخل هذه الحكاية في أدب التهميش ؟

الواقع أنه لا توجد عناصر عديدة خاصةً في القسم الثاني حيث تطغى الصور الخرافيّة . فنحن اذن مضطرّون الى استخراج صور التهميش من القسم الاول فقط .

ففقر الحلاق وتحيّل الصبّاغ من المؤشرات الدالّة على هذه الظاهرة . فكل من الشخصيتين كانت له دوافع للهجرة من الاسكندرية ووضع حدٍّ لحياة الاستقرار الحضريّة ولضحالة الارباح التي لم تكن تمكّن الا من حياة متواضعة جدا . والسفر في نظرهما أحسن وسيلة لتحقيق هذا الحلم . ولا تهم الوجهة بقدر ما يهمّ تغيير الموطن ونمط العيش . فكان عليهما في البداية أن يقنعا بممارسة نفس المهنة ثم الدخول في أنشطة أخرى فيما بعد .

فهذه الحكاية إذن تحوي صورا محدودة للتهمّش ولا يمكن تصنيفها ضمن هذا الصنف من الادب إلاّ بمقدار . فهي الى صنف الحكاية الوعظيّة أقرب . ويصعب أن نثبت أنها تعكس مجتمعا بعينه ، لأن شكلها ومدلولها يتّصلان ببنية الراوي الذهنيّة وربما بجمهوره أيضا . وهذه البنية تتميّز بوضوح الحدود الفاصلة بين الخير والشرّ . والشخصيات في مثل هذه الحكاية إما أن تكون في منتهى الفضل أو في منتهى الخبث . وبالتالي فإنّ الجزاء والعقاب لا بدّ أن يسندا لهؤلاء وأولائك داخل الحكاية . والراوي لا يستطيع أن يتصور قط نهاية أخرى تترك المعتدي بدون عقاب والخَيِّرَ بدون جزاء لان الجمهور قد تعوّد ان

يعود كل شيء الى نصابه قبل نهاية الحكاية . ونجاحها متوقف أساسا على نهايتها .

أما المجموعة الحكائية المتعلقة بدليلة المحتالة فلها في طبعة الشعب المعتمدة على طبعة بولاق صلة بحكاية علي الزئبق المصري . فالحكايتان تتقاطعان لتكوّنا حكاية واحدة ، وأشخاص عديدون من الاولى يوجدون في الثانية ويرمون الى نفس الغايات اي استنباط خدع لإثبات تفوّقهم ونيل الخطط من القصر . فأحمد الدنف وحسن شومان قد خلفا زوج دليلة المحتالة كمسؤولين عن الامن العام والعناية بالحمام الزاجل . ولم تقبل دليلة وابنتها زينب أن تُحرما من خطة تعتبرانها من حقّهما . فدفعت زينب النصّابة أمّها الى تحدي السلطة بحيلها حتى يعترف هارون الرشيد بتفوّقها ويسند اليها خطّة زوجها ومُرتّبه . فكان عليها إذن أن تجابه المسؤولين الجدد عن الأمن .

والحكاية في ترجمة رني خوام (René Khawam) المعتمدة على مخطوطات من باريس واستراسبورغ مختصرة جدّا (14) . فيها تبدو أعمال دليلة كأنّها أعمال مجانيّة ، لا تهدف إلاّ الى الشهرة وتخليد الذكر . فهي لا تقوم بكلّ الخدع الشيطانية بدافع الحاجة بل بدافع البطالة وربما أيضا بسبب كرهها للمجتمع وللناس . فنفس هذا النص يقدّمها على أنّها امرأة سيّئة السمعة والسيرة ، قوّادة ، تعاشر اللصوص . واذا أضفنا الى هذه السّمات أنها كانت أيضا تمارس السحر أمكن اعتبارها جدّة حقيقيّة لسلستينا (La Celestina) التي ألّفها فرنندو دي روخس (Fernando de Rojas) (15) وإنّ القناع الذي تحمله

---

(14) رني خوام . ملحمة اللصوص (L'épopée des voleurs) ـ ص 21 .

(15) انظر مقال « سلسلتينا في الف ليلة وليلة » لتورو ـ ڤرلند

Toro - Garland « La Celestina en las mil y una noches » in Revista de Literature. Madrid XXXIX (1966) p. 5 - 34 .

تعبير عميق عن شخصيّتها ، فهي لا تحقّق ذاتها الاّ متنكرة وتظهر لضحاياها تارة في صورة المرأة المتعبّدة ، وطورا في صورة ساقية في بعض الحانات ، وطورا آخر في شكل خادمة عجوز ، وإنّ ضحايا خداعها لا ينتمون الى فئة الأثرياء فقط مثل والى المدينة ، والتاجر الغنيّ ، والصائغ اليهودي بل انّها تخدع من العامّة الصبّاغ والحمّار والحلاّق والحمّال وبدويّا شرها . . . فدليلة تكره الجميع بسبب نهمهم وسذاجتهم . وهي في الحقيقة تتصدّى لنظام اجتماعي بالٍ وتنقم على مجتمع غير عادل كما يرى رني خوام (16) .

لكن خصومها الحقيقيين هم المسؤولون عن الامن العام إذْ تعتبرهم جميعا انتهازيين تحصلوا على خططهم الرسميّة ظلما وعدوانا . وهم في الواقع قطاع طرق سابقون احتواهم النظام ليستغلهم لفائدته . فأَثْرَوْا واستقرّوا بعد أن اجتازوا بنجاح امتحان التحيّل والعنف . والتحوّلات الاجتماعية جعلت منهم طبقة جديدة ثريّة منظمة ومتضامنة . إنهم يحملون أسماء دالّة مثل حسن شرّ الطريق وشومان وأحمد الدنف وعلي كتف الجمل . ودليلة تحقد عليهم حقدا شديدا لأنها تعتبرهم مغتصبين للسلطة ورديئين ليسوا أهلا للخطط الرسمية وإن الحبائل التي تحوكها ترمي في المقام الأول الى الايقاع بهؤلاء الرجال الذين صاروا مسؤولين عن الأمن العام بعد أن ارتكبوا أبشع الجرائم . وقد تمكّنت من اختطاف زوجة حسن شرّ الطريق وتجريده من ثيابه أمام تاجر شاب جرّدته هو أيضا من ملابسه وسلبته مالَه . ثم تمكنت من اختطاف طفل والمطالبة بمقدار مالي هام مقابل الإفراج عنه وذلك حتى تقلق حسن شومان وأحمد الدنف المسؤولين عن الأمن وتتحدّاهما ، أمّا علي كتف الجمل فإنه وقع في شراكها في حانة . ثم توصّل الى إلقاء القبض عليها وتسليمها الى والي المدينة . لكن السجّان رفض حبسها خوفا من خِدَعها . فُصلبَتْ من شعرها

(16) ملحمة اللصوص ـ ص 10 .

لكنها تمكنت من الخلاص بسبب حيلة انطلت على بدويّ ساذج جعلته مكانها . . .

وهكذا تتوالى بنسق سريع انتصارات العجوز التي كان حبّ الانتقام يحرّكها وكانت تحرّضها على ذلك ابنتها زينب وهي التي تعتبر نفسها وريثة مهضومة الحقوق . ولن تضع حدّا لهجوماتها ضدّ مجتمع الرجال الاّ عندما يعترف الخليفة بتفوّقها ويعيّنها في منصب زوجها . عند ذلك تتحوّل فجأة الى شقّ خصومها وتصبح بدورها هدفا لأعمال مغامرين آخرين .

وهكذا تُربَط الصلة بالمجموعة الحكائية الثانية حول مغامرات « علي الزئبق المصري » فننسى الى حين كلّ الشخوص السابقة ويتحوّل الاطار من بغداد الى القاهرة .

وفي القاهرة توجد أيضا عصابات منظمة يشرف على كلّ منها رئيس . وعصابة علي الزئبق في القاهرة هي نوع من الفرع لعصابة احمد الدنف التي يوجد مقرّها الاساسي ببغداد حاضرة الخلافة (17) . وقد كتب الرئيس رسالة مؤثرة الى تلميذه يدعوه فيها الى الالتحاق به في بغداد ليجرّب حظّه علّه . . . يحصل على خطة من الخليفة . ولمّا وصل الى بغداد كان عليه أن يواجه المسؤولتين الجديدتين دليلة المحتالة وزينب النّصابة . وبعد محاولات عديدة تمكن من أن يهزم زينب ويتزوّجها .

---

(17) لو عكس الراوي لأصاب لان علي الزيبق تاريخيا هو الذي عاش في بغداد في القرن الخامس الهجري وأحمد الدنف هو الذي عاش في القاهرة في القرن التاسع الهجري يقول ابن الأثير في حوادث سنة 444 هـ : « وفيها حدثت فتنة بين السنة والشيعة في بغداد ، وامتنع الضبط . وانتشر العيّارون . وتسلطوا (أي تولوا السلطة) وجَبَوْا الأسواق وأخذوا ما كان يأخذه أرباب الأعمال ، وكان مقدمهم الطقطقي والزيبق » ويقول ابن اياس في وقائع سنة 891 هـ : « وفيه (في شهر ذي القعدة سنة 891 هـ) رسم السلطان (سلطان عصر الملك الاشرف قايتباي أبو النصر المعروف بالمحمودي الظاهري) بتوسيط شخص من كبار المفسدين ، يقال له أحمد الدنف ، وله حكايات في فنّ السرقة يطول شرحها » انظر محمد رجب النجار ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي ـ الكويت 1981 .

والحركة القصصيّة في هذا المجموع الحكائي الطويل تتطوّر حسب نمط الحلقات المتتالية وليست الشخوص سوى عناصر تقوم بتلك الحركة الدائرة بين بغداد والقاهرة ، في عصر يعسر تحديده إذ ليس هارون الرشيد الذي ذكر مرّات عديدة سوى اسم اسطوريّ . ولا تساعد مختلف الروايات على ضبط تاريخ الأحداث . وقد رأى رني خوام أن دليلة عاشت في القرن الرابع الهجري وأنها سابقة لبطل المقامات قائلا : « انّ الأدب العربي الكلاسيكي نفسه وأوساط العلماء والمجالس ذات التكوين الفقهي والديني الخالص قد تقبّلتها في صورة المقامات ، معترفة بالسلطة التي منحها إيّاها الأدب المستَوْحَى من العامّة » (18) . إلّا اننا نرى أنّ الإضافات العراقية والمصريّة التي تعالج مواضيع مستوحاة من الحياة اليوميّة متأخرة كثيرا عن هذا التاريخ . فدليلة لا يمكن أن تكون سابقة لأبي الفتح الاسكندري (19) إذ الشخصيتان متباينتان تباينا تامًّا وكذلك التقنيات القصصيّة : فبناء المقامة مغلق في حين كان بناء حكايات الف ليلة وليلة منفتحا ، ومكدّو المقامات لهم آراؤهم الخاصة الرافضة للخطط الرسمية بينما دليلة وابنتها تطالبان بمثل هذه الخطط وتسعيان بجميع الوسائل للحصول عليها . ونحن نوافق رني خوام عندما يقول : « أسّست دليلة مملكة على طريقتها سيتحكّم أمراؤها في أقاليم عديدة من بلاد الإسلام ، يظهرون فجأة في مدينة ويختفون بصورة غريبة لينجموا من جديد في أخرى خالين من الهموم ، يشدّ أزرهم تفاؤل قويّ ومرح شرس » (20) لكننا

---

(18) ملحمة اللصوص ص 11 .

(19) على الاقل في الاثار الأدبية . أما من حيث الوجود التاريخي فيبدو أن دليلة المحتالة أدركت سنة 282 هـ . فالمسعودي يذكر في حوادث هذه السنة أن شيخا محتالا يعرف بالعقاب ويكنّى بأبي الباز « قد برز في مكايده وما أورده من حيله على دالة المحتالة وغيرها من سائر المكّارين والمحتالين ممن سلف وخلف منهم » انظر محمد رجب النجار . حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي . . . الكويت 1981 ـ ص 65 .

(20) نفس المرجع ص 10 .

نرى أنّ هذه المملكة امتداد لإشعاع المقامات عبر القرون وليست سابقة لها . ومن جهة أخرى فإنّ كلمة « تفاؤل » لا تنطبق قط على بطل المقامات . فهو مرح لا محالة لكنّه متشائم .

ومن جهة أخرى فإننا لا نجد في حكايات ألف ليلة وليلة التي تعالج موضوع الهامشيين هذه المفارقة المتمثلة في مضمون مستوحى من حياة العامّة في لغة كلاسيكية . فمغامرات السوقة تُروى في لغة قريبة من العامية ، مجرّدة من مظاهر القوّة والشعبذة اللفظيّة . وأسواق القاهرة وبغداد لا توصف بمجازات معقّدة بل بألفاظ يستعملها من كان يَؤُمُّ تلك الأسواق . وفي المقامات البادية حاضرة دوما في لغة المعلّقات في حين الراوي في بعض حكايات ألف ليلة وليلة لا ينتقي قط ألفاظه بل يترك حتى الألفاظ التركية تغزو أسلوبه الى جانب كلمات أوربيّة الأصل مثل القبطان والقنصل وكلمات من الدارجة المصريّة مثل الحرامي (اللص) والعِيش (الخبز) والحلاوة . . .

لكن هل كلّ هذا كافٍ لإثبات أن التهمّش الظاهر في بعض حكايات « الف ليلة وليلة » واقع معيش أو على الأقلّ محتمل وليس مجرّد ظرف أدبي ؟ ان المشكل أكثر تعقيدا من ذلك لأنّه حتى الدراسة التاريخية للواقع الاجتماعي لا تمكّن من الوصول الى نتائج مقنعة بسبب تعدّد روايات « الف ليلة وليلة » والأحقاب المختلفة التي مرّ بها النص (21) .

محمود طروشونة

---

(21) هذا البحث تعريب للفصل الأخير من أطروحتنا « الهامشيون في القصص العربي والقصص الاسباني » تونس 1982 .

القيمة الوثائقية لديوان
عبد الكريم القيسي الأندلسي

بقلم : جمعة شيخة

يعتبرديوان عبد الكريم القيسي آخر ديوان شعري أندلسي من القرن 9 هـ/15 م سلم من التلف والضياع ووصلنا كاملا . وهو محفوظ الآن في نسخة فريدة ضمن مجموع مسجل في الخزانة العامّة بالرباط تحت عدد 189 ق .

وتكمن أهميّة هذا الأثر الأدبي الشعري في تعرّضه إلى كثير من الأحداث التاريخية لمملكة بني نصر في غرناطة لم يشر إليها المؤرخون العرب وذكرت بعضها المصادر الإسبانية من وجهة نظرها المسيحيّة .

كما تبرز أهميّة هذا الديوان في كونه المصدر الوحيد الذي يمكن لنا أن نستقي منه حياة هذا الشاعر الفقيه ، إذ أن كتب التراجم التي وصلتنا عن هذه الفترة لم تذكره . ومن حسن الحظّ أننا نجد في الديوان عددا من القصائد والمقطوعات الذاتية تمكننا ، إن قليلا أو كثيرا ، من التعرّف عليه في مراحل مختلفة من حياته .

والطريف في هذه القصائد والمقطوعات أنّها تكشف لنا عن جوانب متعدّدة من الحياة اليوميّة في ثَغْرٍ من ثغور دولة بني الأحمر وهي مدينة بسطة ،

مسقط رأس الشاعر . كما تلقي الضوء على بعض الشخصيات السياسية والعسكريّة والعلمية بهذه المدينة وبغيرها من المدن كغرناطة ومالقة وألمريّة .

وسوف نرجىء الحديث على هذا الجانب الذاتي من حياة الشاعر إلى فرصة ثانية ، وذلك في دراسة مستقلة لديوانه . *

وسنكتفي في هذا البحث بتبيان القيمة الوثائقية لديوان القيسي .

إن هذا القرن 9 هـ/5 م ـ وهو القرن الذي عاش في خضمّه عبد الكريم القيسي ـ وخاصّة النّصف الثاني منه ـ هو آخر مرحلة من مراحل الصراع الإسلامي النصراني بالأندلس . فبنهاية هذا القرن سينهار آخر معقل للعرب المسلمين بغربيّ أروبا ، وذلك بسقوط مدينة غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر سنة 1492/897 بعد حوالي ثلاثة قرون من الصراع المرير وغير المتكافىء .

ولا شكّ أن ما جدّ من أحداث قبل سقوط غرناطة وبعده ، وما تعرّض له المسلمون في مكتسبا تهم الروحيّة والماديّة نتيجة للتعصب الديني أتلف كثيرا من التراث الإسلامي . لهذا السبب لا نستغرب وجود تلك الثغرات العديدة في التاريخ الأندلسي خلال هذه الفترة . هذا ولا نستبعد أن يكون هول الموقف أذهل الكثير من الكتّاب عن تسجيل ما ألمّ بهم وبإخوانهم من قساوة التنكيل وفظاعة التشفّي . فلقد كانت العقول في تلك الظروف الحرجة منشغلة عن تسجيل الأحداث بالسعّي إلى الخروج من المأزق وذلك بمحاولة إنقاذ بعض ما بقي من العرض والنفس والمال .

ولئن ذهلت العقول في تلك الفترة العصبية ، فقد تجيش العواطف الفوّارة وينفث الصّدر المكلوم خاصّة من أناس في مثل رهافة حسّ القيسي ورقة

* قمنا بتحقيقه بمعيّة زميلنا الأستاذ محمّد الهادي الطّرابلسي في نطاق المؤسّسة الوطنيّة للتّحقيق والتّرجة والنّشر بتونس : بيت الحكمة .

شعوره ووعيه الكامل بهول الكارثة وعظم المصاب . فما هي هذه الأحداث التي أغفل بعضها قلم المؤرخ ونطق بها لسان الشاعر؟

1 ـ سقوط حصن اللّقون (1) .

يعتبر حصن اللّقون من أهمّ حصون مدينة وادي آش . وقد تمّ الاستيلاء عليه بعد أن قام القائد القشتالي غومث دي ريبيرا Gomez de Ribera في سنة 1433/836 بتخريب بسائط مالقة ، إلى أن وصل إلى حصن الحامّة . وهناك دبّر له المسلمون من أهل مالقة كمينا ، قضوا فيه على معظم جيشه ، فاغتاظ هذا القائد ، وأعاد الكرّة على الثغور الإسلامية في صيف تلك السنة . وتمكّن من الاستيلاء على حصن اللّقون في 23 ذي القعدة 11/836 جويلية 1433 (2) .

ورأى عبد الكريم القيسي في مقطوعة له يندب فيها سقوط هذا الحصن المنيع أنّ تهاون أهل مدينة وادي آش في الدّفاع عن الحصن هو الذي سبّب سقوطه . وكان الأمر يهون ـ حسب الشاعر ـ لو وقف الخطر النصراني عند سقوط هذا الحصن ، لكنّ النّصارى جعلوه نقطة انطلاق للعبث في أرض المسلمين المجاورة . كان الحصن شجا في حلق النّصارى ، فأصبح قذى في عين المسلمين . أليس في مثل هذا الحدث الدّليل على أنّ بداية النّهاية قد قربت؟ قال الشاعر يخاطب أهل وادي آش مندّدا [البسيط] (3) .

يَا أَهْلَ وادِي الأَشَى لاَ دَرَّ دَرُّكُمُ   ولا بَرِحْتُمْ لَقًى لِلْكَرْبِ والكَمَدِ
ضَيَّعْتُمُ سَفَهاً حِصْنَ اللَّقُونِ وَلَمْ   تُرَاقِبُوا فِيهِ حَقَّ الوَاحِدِ الصَّمَدِ

(1) Castillo de Alicun

(2) على محمود مكّي : عبد الكريم القيسي (مجلّة العربي الكويتية عدد 1967/107 ص 60 . يبدأ المقال ص 53) .

(3) ديوان القيسي 3 ـ 114 .

حَتّى حَوَاهُ الْعِدَى غَدْرًا وَصَارَ لَهُمْ لِغَزْوِكُمْ عُمْدَةً مِنْ أَفْضَلِ الْعُمَدِ
فَاسْتَشْعِرُوا إذْ أضعْتُمْ فِيهِ حَزْمَكُمُ وَالجِدَّ قُرْبَ انْقِضَاءِ الْوَقْتِ وَالأَمَدِ

ويبدو أنّ هذا السقوط الأول لحصن اللّقون لم يدم طويلا ، فسرعان ما استرجعه المسلمون . ولهذا لم نجد له أثراً في المصادر التاريخية العربيةوحفظ لنا ذكره فقط القيسي بهذه المقطوعة الفريدة ، إذْ من المعلوم أنّ الحصن لم يسقط نهائيا بيد النّصارى إلاّ في سنة 1462/867 . وممّا يؤكد ذلك ما جاء في رسالة لسعد المستعين باللّه صاحب غرناطة بعث بها الى السّلطان خشقدم حاكم مصر مؤرّخة في جمادي الأولى سنة 868/جانفي ـ فيفري 1463 وهو قوله « وفي العام المذكور ـ يقصد 1462/867 ـ استولى العدوّ أيضا على حصن اللّقون من حصون المسلمين : حصن عينه لأرض الكافرين راعية ، وأذنه لسماع أخبارهم واعية ، وإليه كان يركَن من شنّ الغارة على أرض الكفر ، وبه كان يعتصم من تخلّص من أيدي المشركين من النّاب والظفر ، ضاعف قوّة المشركين وأمّن طرق الأعداء السّالكين » (4) .

2 ـ سقوط جبل طارق Gibraltar

ذكر القيسي في تقديمه للمقطوعة التي قالها بمناسبة سقوط جبل طارق أنّ الحدث وقع في سنة 1433/836 . فقد ورد في ديوانه ص 114 : « وقلتُ عندما اتصل خبر أخذ جبل الفتح في التاريخ المذكور » . والتاريخ الوحيد المذكور في الديوان هو الوارد ص 113 أي سنة 1433/836 ، وهي السنة التي سقط فيها حصن اللّقون ورجّحنا أنه سقوط وقتيّ . والمتفق عليه أن جبل طارق سقط نهائيا سنة 1433/866 (5) . فهل سقط جبل طارق بصفة وقتية

(4) أحمد درّاج : المماليك والفرنج في القرن 9 هـ/15م ص 197 .

(5) هـ . ميرندا : مقال « جبل طارق » في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة الجزء 362/2 .

سنة 1433/836 ، ثم وقع استرجاعه ، وأغفلت المصادر التاريخية ذلك كما هو الحال بالنسبة إلى حصن اللّقون ؟

يعتبر جبل طارق أو جبل الفتح ، كما يحلو للمسلمين منذ العهد الموحّدي تسميته تفاؤلا وتيمّنا ، أهم نقطة استراتيجية في أقصى جنوب الجزيرة الإسبانية . وقد حرص المسلمون في عهد دولة بني الأحمر على التمسك به . فهو من النّاحية النّفسية يبعث في أعماقهم شعور النخوة والاعتزاز بعظمة الإسلام وتفوّقه . وهو من الناحية العملية ، يبعث في نفوسهم الطمأنينة ، لأنه بإشرافه على المضيق بين العدوتين يمكّن من وصول المساعدة العسكرية من إفريقية في أوقات الشدّة والحرج . قال ابن الخطيب في معيار الاختيار [الطويل] (6) :

هُوَ الْبَابُ إنْ كَانَ التَّزَاوُرُ وَاللُّقْيَا وَغَوْثٌ وَغَيْثٌ لِلصَّرِيخِ وَلِلسُّقْيَا
فَإنْ تَطْرُقِ الأيَّامُ فِيهِ بِحَادِثٍ وَأعْزِزْ بِهِ، قُلْنَا : السَّلَامُ عَلَى الدُّنْيَا

ومن الجانب النّصراني كان جبل طارق يمثّل بالنسبة إليهم قذى في العين وشجا في الحلق . فمنه دخل العرب الأوّلون أرض الجزيرة ، ومنه تدفّقت الإعانة العسكرية الإفريقية ، فأوقعت بهم الهزائم الكبرى في الزلّاقة والأرك واستجّه . ولهذا حرصوا بدورهم على افتكاكه من يد المسلمين ، ووفّقوا إلى ذلك في بداية القرن 14/8 . فقد سقط جبل الفتح في يد ألفونسو بيرث Alfonso Pérez سنة 1309/709 لحساب فرديناند الرّابع ملك قشتالة . ولكن المرينيّين تمكنوا من استرجاعه سنة 1333/733 ، ثم افتكّه منهم سنة 1410/813 يوسف الثالث النّصري . وبعد 53 سنة استعاده هنري الرابع

(6) ابن الخطيب : معيار الاختيار في ذكر المعاهد والدّيار تحقيق محمد كمال شبانة ط المغرب 1976 ص 83 .

ملك قشتالة يوم 24 ذي الحجّة 866/20 أوت 1462 (7) بقيادة الدّوق قزمان صاحب مدينة شذُونة Duc Médina sidonia, Don Juan de Gusman عن طريق المفاجأة حسب الرّواية العربية (8) وبخيانه أحد المسلمين المتنصّرين حسب الرواية النّصرانية (9).

وكان سقوط جبل الفتح في فترة عصيبة (10) من صراع داخلي ابتليت به غرناطة منذ بداية النّصف الثاني من القرن 9/15 ، خطوة ناجحة بالنسبة إلى النّصارى في سبيل قطع علائق دولة بني الأحمر نهائيا بعدوة المغرب (11) ومنع وصول الإمدادات إليها من وراء البحر بعد سقوط طريف والجزيرة الخضراء .

وكان النّبأ ينزل ، في كلّ مرة يسقط فيها جبل الفتح ، على نفوس المسلمين نزول الصّاعقة . فهم مدركون تمام الإدراك مدى خطورة سقوط تلك الصخرة المنيعة على مستقبل ما بقي بأيدي المسلمين من أرض الأندلس .

وصوّرت لنا مقطوعة القيسي التي قالها بمناسبة سقوط جبل طارق سنة 836 ، ما انتاب النّفوس من ألم ، بدا واضحا في أسرّة الوجوه تقطيبا ، وفي دموع العيون انهماراً . لقد أصبح أهل الأندلس ، وهم ينظرون إلى ما وقع ، وينتظرون ما سيأتي كالأغنام في حظيرة جزّار أحكم غلقها ، تترقّب كلّ واحدة منها دورها لتقطع أوداجها [الطويل] (12) .

(7) ذكرت السيّدة ر . أربي في أطروحتها حول الدّولة النّصريّة ص 144 أن ذلك تمّ يوم 20 ذي القعدة/16 أوت .

(8) عبد اللّه عنان : نهاية الأندلس ط 1 ص 123 .

(9) أطروحة آربي ص 144 .

(10) كان ذلك في عهد يوسف الخامس بن إسماعيل (عبد اللّه عنان : نهاية الأندلس ط 1 ص 123) .

(11) ويمكن أن نضيف إلى ذلك : أنّ الأوضاع الدّاخليّة بالمغرب الأقصى بانهيار دولة بني مرّين وقيام دولة الوطّاسين لم تكن تسمح هي الأخرى بأيّ مدد أو عون للأندلس .

(12) ديوان القيسي ص 114 .

أُوارِي أُوَارَ القَلْبِ مَعْ شِدَّةِ اللَّفْحِ فَتُبْدِيهِ عَيْنٌ دَمْعُهَا دَائِمُ السَّفْحِ
وَأُخْفِي الذِي أَلْقَى مِنْ الْحُزْنِ والأَسَى وَظَاهِرُ حَالِي الدَّهْرَ يُؤْذِنُ بِالصَّفْحِ
وَأُبْدِي مِنَ التَّقْطِيبِ لِلْفَتْحِ حَالَةً تَسُوءُ صَدِيقِي فِي مَسَاءٍ وَ فِي صُبْحِ
وقـائـلـةٍ مـالِي أراكَ مُـقَـطِّبًـا كَأَنَّكَ لِلتَّقْطِيبِ هُدِّدْتَ لِلذَّبْحِ
وَعَهْدِي، وَلَا أُخْفِي، صِفَاتٌ عَرَفْتُهَا تَسُرُّ بِمَا تُبْدِي مِنْ البِشْرِ والسَّمْحِ
فَقُلْتُ دَعِينِي : الْحُزْنُ فَرْضٌ عَلَى الْوَرَى لِمَا قَدْ حَوَى أَعْدَاؤُنَا جَبَلَ الفَتْحِ

وفي وسط هذا الجوّ المخنق واليأس المطبق ، لا يمكن أن نُفسّر بصيص الأمل الذي بقي في أعماق الشاعر يضيء بعض الجوانب من نفسه المدهمّة ، إلّا بما كان يحرز عليه المسلمون من انتصارات جزئية من حين إلى آخر ، بعد أن يئسوا من كلّ عون ، إلّا عون السّماء ، وعوّلوا على أنفسهم للدّفاع عن أرواحهم وأبنائهم وأعراضهم (13) :

عَسَى مَنْ قَضَى بِأَخْذٍ يُعِيدُهُ وَيُذْهِبُ مَا أَشْكُوهُ مِنْ شِدَّةِ التَّرْحِ
فَمِنْهُ تَعَالَى نَرْتَجِي الخَيْرَ كُلَّهُ وَمَا زَالَ أَهْلَ الفضْلِ والْمَنِّ والْمَنْحِ

وممّا يدعّم أنّ سقوط جبل طارق سنة 1433/836 كان بصفة وقتيّة ثمّ استرجعه المسلمون ما جاء في رسالة ابن الأحمر ملك غرناطة إلى حاكم مصر المؤرخة بسنة 1463/868 وهو قوله : « وهذا العدوّ المشترك صاحب قشتالة . . . تملّك في العام الفارط ـ أي سنة 1462/867 ـ (14) مدينة جبل الفتح من بلادنا ، وهو محلّ الفتح الأوّل ، والمعقل الذي عليه الاعتماد والمعوّل ، أزال عنه كلمة الإسلام وعمّر مآذنه بالنّواقيس ومساجده بالأصنام ، وملأه بقوم يعبدون أوثانهم ، ويحكّمون أصنامهم ويجدون فيه مع السّاعات

(13) المصدر السابق .

(14) هذه الرّواية تخالف ما جاء في دائرة المعارف الاسلامية 362/2 من أنّ السقوط وقع 1462/866 .

كفرهم وطغيانهم ، أصيب منهم المسلمون بالمصيبة العظيمة ، والفجيعة المقعدة المقيمة ، ملأت القلوب تفطُّرًا والنفوس تفكّرا » (15) .

3 ـ سقوط حصن أُرْشُذُونَة (16) .

سقط حصن أرشذونة بعد شهر ونصف من سقوط جبل الفتح النّهائي في 5 محرّم 30/867 نوفمبر 1462 في عهد السّلطان يوسف الخامس . ولم نجد ذكرًا لسقوط أرشذونة في المصادر العربيّة . وفي ديوان القيسي نجد مقطوعة له ندب فيها هذا الحصن (17) . ورأى في سقوطه بداية النّهاية ، بعد سقوط حصن اللّقون وجبل الفتح . لقد كان الشكّ يحوم حول مصير بلاد الأندلس ، أمّا الآن فزال الشكّ ، ورُفع الإشكال ، فبان الخطر واضحًا وتراءى للمسلمين مصيرهم المؤلم ، فهم بعد خسارة الوطن سيتقاسمهم موت لا يرحم ، وأسر لا يزول . قال القيسي [الطويل] (18) :

مَخَايِلُ هَـذَا الحَـالِ تُؤْذِنُ بِـالْهُلْكِ ... وَتَقْضِي لَنَا بِـالـذُّلِّ والعِزِّ للشِّـرْكِ
وَإِنَّ بِـلَادَ المُسْلِمِـينَ بِـأَسْـرِهَـا ... بِذَا القُطْرِ يَحْوِيهَا العَدُوُّ بِلَا شَـكِّ
وَيَقْسِمُ بَـيْنَ القَتْـلِ وَالأَسْرِ أَهْلَهَـا ... فَمَا عَنْ كِلَا الأَمْرَيْنِ شَخْصٌ بِمُنْفَكِّ
فَمَنْ قَسْمُهُ القَتْلُ اسْتَرَاحَ مِنَ العَنَا ... وَمَنْ سَهْمُهُ الأَسْرُ اسْتَمَرَّ بِلَا فَكِّ

---

(15) أحمد درّاج : المماليك والفرنج في القرن 9 هـ ص 197 .

(16) أرشذونة أو أرجذونة Archidona : مشتقة من الاسم القديم Eteleduna، ومعناه معصرة الزّيت . تقع في الشمال الشرقي من مالقة بين انتقيرة ولوخة على ضفّة نهر شنّيل ، وبها قلعة بوبشتر التي تحصّن فيها ابن حفصون . ذكر صاحب مقال دائرة المعارف الاسلامية أنّها سقطت 1431/835 . وهذا لا يعني السّقوط النّهائي (دائرة المعارف الاسلامية ط 428/1/1 كتب المقال س . ف . سيبولد S. F. Seybold انظر كذلك : أحمد المختار العبّادي : مشاهدات لسان الدّين ص 94 تعليق 4) .

(17) كان أهل الخير من مدينة غرناطة يحبّسون على هذا الحصن ما يمكّن أهله من الوقوف في وجه العدوّ ومقاومته (وثائق عربيّة غرناطيّة ص 13) .

(18) ديوان القيسي 118 .

وَقَدْ رَفَعَ الإشْكَالَ أَخْذُ ارْشُذُونةٍ وَتَصْييرُهَا مُلْكًا لـه أَعْظَمَ المُلْكِ
وَمِنْ قَبْلِهَا حِصنُ اللَّقُونِ اسْتَبَاحَهُ وَمِنْ جَبَلِ الفَتْحِ انْتَقَى دُرَّةَ السِّلْكِ

والدّينُ دائما في مثل هذه الحروب سبب لها وغاية قال القيسي (19) :

وَوَا أَسَفَا لِلدِّينِ أُهْمِلَ حَقُّهُ وَقُوبِلَ مِنْهُ السِّتْرُ بِالكَشْفِ وَالهَتْكِ
وهُدَّتْ مَبَانِيهِ ودُكَّتْ سَفَاهَةً فَسَاءَت بِمَا تُبْدِي مِنَ الهدِّ والدَّكِّ

ويَرَى القيسي أنّ ما حلّ بالمسلمين وبدينهم كانوا هم السّبب فيه . فقد ساد الفساد دولة غرناطة في مستوى القيادة بتكالب رجالاتها على السّلطة . وساد الفساد في مستوى المؤسسات بما عمّها من كذب وغشّ وتدليس . قال (20) :

وَنَحْنُ عَلَى نَهْجِ الشَّتَاتِ مَسيرُنَا لإِدْرَاكِ مَالِ المُسْلِمِينَ أَوِ المُلْكِ
وَهَيْهَاتَ مِنْ إِدْراكِ حَقٍّ بباطلٍ وَغشٍّ وَتَدْلِيسٍ وَبُهْتَانٍ او إفْكِ
وَفِي ذَاكَ مَا نَأْبَاهُ مِنْ هَتْكِ حُرْمَةٍ لَنَا ، وَدِمَاءٍ لَيْسَ تَخْلُو مِنْ السَّفْكِ

ولا نظنّ أن القيسي كان يؤمن بعد هذا اليأس الذي ملك عليه نفسه بجدوى المقاومة . وهو لئن أراد أن ينبّه من كان غافلا من مواطنيه ، فليقدّروا الموقف الذي هم فيه ، فيروا لأنفسهم من المأزق مخرجا ومن الخطر هروبا . قال يخاطبهم متألّما ومؤنّبا (20) :

أَفِيقُوا ، أَفِيقُوا . واهْجروا النَّوْمَ إِنَّهُ حَدِيثٌ صَحِيحٌ مَا أَقُولُ وَمَا أَحْكِي
وَمَنْ كَانَ فيها قَدْ مَضَى الدَّمْعَ بَاكِيًا فَفَرْضٌ عليه قانيَ الدَّمِ أَنْ يَبْكِي

---

(19) ديوان القيسي 119 .
(20) ديوان القيسي 118 .

وهذا اليأس الذي نلاحظه في قصيد القيسي يتماشى مع ما في رسالة ابن الأحمر إلى حاكم مصر من قنوط . فقد جاء فيها « والآن استولى العدوّ على حصن أرجدونة ، المعقل الذي شهاب غزارته متألّقٌ وكفُّ منعته بالسماء متعلّق ، ينظر أرض العدى عن كثب ، ويلاحظ العدوّ إذا وثب ، ويحذّر من مكائده وينذر من مراصده ، فوهت القوى ، وترادفت البلوى ، وعظمت الشّكوى ، وضاق المجال ، وهنت الآمال وأعوز الاحتيال فيا للّه ويا للمسلمين » (21) .

سقوط بلّش Vélez

نجد في إمارة غرناطة أربعة أماكن يطلق عليها اسم بلّش (22) . والمقصود هنا بلّش الحمراء الواقعة في منطقة جيّان ، في شرقيّ مملكة بني الأحمر .

وسقوط هذا الثّغر لا يخلو من غموض ، فهناك الرّواية المعتمدة على المصادر التاريخية ، وهناك الرواية التي يمكن أن نستنتجها من مقطوعة لعبد الكريم القيسي .

1 ـ الرواية الأولى : ذكرت أن بلّش الحمراء Vélez - Rubio سقطت بيد ألفونسو يانث فخاردو Alfonso Yanez Fajardo سنة 1437/840 ، واسترجعها بنو الأحمر سنة 1447/851 ، ثم سقطت نهائيا بيد فرديناند سنة 1488/893 .

(21) أحمد درّاج : المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري ص 197 .

(22) هناك بلّش مالقة (سقطت سنة 1487/892 حسب ما جاء في كتاب نبذة العصرص 23) ، وبلّش البيضاء ، وبلّش الحمراء وبلّش ابن عبد اللّه (دائرة المعارف الاسلامية ، ط الجديدة 1027/1 مقال Balish لـهـ . ميرندا) .

2 ـ الراوية الثانية : ذكر فيها الشاعر أن ثغر بلّش سقط إثر أخذ جبل طارق . وحصن اللّقون ، فقال مشيرًا إلى سقوطها . ومحدّداً موضعها من مملكة غرناطة [الخفيف] (23) .

جَبَلُ الفتحِ بِيعَ بالغَرْبِ بَخْسًا ... وَتَـلاَهُ فِي البَيْعِ بـالشَّـرْقِ بَلِّسْ

واللَّقُونُ اسْتُبِيحَ بـالجَوْفِ غـدْرًا ... حِـينَ فيـه بـواجب الحِفْظِ دُلِّسْ

نفهم من كلام القيسي أنّ هذه الأماكن الحصينة الثلاثة سقطت في أوقات متقاربة ، وهذا يخالف ما جاء في المصادر التاريخية : فاللّقون حسبها ، سقط سنة 1433/836، وجبل طارق 1461/866 ، وبلّش 1488/893 ، فبين سقوط الأوّل والأخير أكثر من نصف قرن .

ولئن كنّا شككنا في ما ذكره الشّاعر من سقوط جبل طارق سنة 1433/836 ، فإنّ روايته تلك تصبح لها قيمة ، خاصة وأنّ ثغر بلّش سقط مرّتين بيد النصارى ، كانت الأولى منها سنة 1437/840 . وبهذا تصبح رواية الشاعر منطقيّة عندما نجمع بين الأحداث الثلاثة : فاللّقون سقط 1433/836 . وهنا يتّفق الشاعر مع المصادر التاريخية . وجبل الفتح سقط 1433/836 ، وكان هذا السقوط وقتيا ، وأغلفت ذكره تلك المصادر ، وسقط ثغر بلّش مرّتين وقصد الشاعر منهما في مقطوعته السّابقة السّقوط الأوّل سنة 1437/840 .

وبقطع النظر عن هذا الضّبط التاريخي ، فإنّ الشّاعر قصد الجمع بين الأحداث الثلاثة بمناسبة سقوط ثغر بلّش ، لأنّه كان يرى في استيلاء النّصارى على هذه الأماكن الحصينة وسط المملكة وبشرقيّها وغربيّها بمثابة سقوط الأعمدة الثلاثة للوجود العربيّ بالأندلس . فقال بلهجة المستسلم اليائس (24) :

فَـأَمِـيرُ الجَـزِيـرَةِ اليَـوْمَ مِنْهَـا ... فِي الجِهَـاتِ الثَّلاَثِ وَاللَّهِ مُفْلِسْ

يَـا مُـرِيـدَ الجُلُوسِ فِيهَـا اخْتِيَـارًا ... ارْتَحِـلْ عَنْهَـا والتَمِسْ أَيْنَ تَجْلِسْ

(23) ديوان القيسي ص 135 .
(24) ديوان القيسي ص 135 .

معركة لُورَقَة (25)

وقعت هذه المعركة في عهد سلطان غرناطة محمّد العاشر (26) . فقد أرسل في صفر 856/مارس 1452 جيشا من متطوّعة غمارة بقيادة ابن عبد البرّ (27) ، يتركب من ألفي فارس وست مائة راجل إلى منطقة متقدمة من الثغر بين أريولة ومرسية في شرقي دولة بني الأحمر داخل الأراضي القشتالية في بسيط يعرف ببسيط البورشنيس Alporchones (28) . واعتبرت الحملة موفّقة من النّاحيتين السياسية والعسكرية . لكن أثناء الرّجوع اعترض قائد عسكر مرسية بيدرو فخاردو Pedro Fajardo ، الجيشَ الغرناطي وأوقع به هزيمة نكراء أصبح يعرف بعدها بفخاردو الباسل Fajardo el bravo . وكان ذلك يوم الجمعة 25 صفر 17/856 مارس 1452 .

وسكتت المصادر التاريخية العربية عن هذه الهزيمة ، وردّد صداها القيسي من خلال تخميس له . فيه هلع وتفجّع لما حلّ ببلاد الأندلس من ويل وثبور . وما هذه الهزيمة حسب الشاعر إلاّ حلقة من سلسلة نكبات ينزلها العدوّ بها كلّ يوم بقسوة وشراسة . ولم يبق من أمل في النّجاة ، والحالة تلك ، إلاّ الأمل في عون اللّه ونصره .

[الكامل] (29) .

لِمُصَابِ أَنْدَلُسٍ تَصُوبُ الأَدْمُعُ وَلِمَا جَرَى فِيهَا تَذُوبُ الأَضْلُعُ

(25) لورقة Lorca تقع شرقيّ مملكة بني نصر تابعة لأرض قشتالة ، ما بين غرناطة ومرسية ، لها حصن من أمنع حصون يلاد الأندلس يقع على ارتفاع 350 م . سقطت لورقة مع مرسية سنة 1266/665 (دائرة المعارف الاسلامية ط 33/3/1 كتب المقال لـ بروفنصال) .

(26) ذكرت ذلك آريي في أطروحتها ص 140 . لكن حسب الجدول الذي وضعته في آخر كتابها يجب أن يكون باعث الحملة محمد XI الذي حكم من 1451/855 الى 1452/856 .

(27) ذكرت آريي في أطروحتها ص 140 أن اسمه عبد البرّ .

(28) ولهذا تعرف المعركة في المصادر الاسبانية بواقعة البورشونيس .

(29) ديوان القيسي ص 68 .

فلَهَـا مَـعَ الأَعْـدَاءِ حَـالٌ تُفْـزِعُ   تَقْضي بِحَسْرَةِ مَنْ يَرى أَوْ يَسْمَـعُ
وَتَكَـادُ مُـهْجَـتُـهُ لَـهُ تَـتَـصَـدَّعُ

جَارَ الزَّمَانُ عَلَى جَميعِ جِهَاتِهَا   فَـأَبَاحَ حُـرْمَةَ أَهْلِهَـا لِعُـدَاتِهَـا
أَتَـرَى الإلَـهَ يُـقِيلُهَـا عَثَـرَاتِهَـا   ويُـزيلُ ما هي فيه من غَمَـرَاتِها
بِـدُ نُـوٌ نصْرٍ بـالفُتُـوحِ يُشَفَّـعُ

فَلَقَـدْ أَحَالَ عَـدُوُّهَـا أَحْـوَالَهَـا   حِـينَ الخُطُوبِ أَذَاقَهَـا أَهْـوَالَهَـا
وَأَفَـاضَ في أَقْـطَارِهَـا إِذْلاَلَهَـا   لَمَّـا أَبَـادَ بِـلُورقَـهْ أَبْـطَالَهَـا
يَومَ العَرُوبَةِ (30) كَانَ فِيها المَصْرَعُ

ولا يحمل القيسي تبعة هذه الهزيمة على الجيش الغازي ، بل.بالعكس كان يرى في من سقط منهم في ميدان المعركة ، أو من أسّر بيد العدوّ شهداء أبطالاً جديرين بكلّ رثاء وتنويه :

ذَهَبَ الجَميعُ مُجَاهِدِينَ كَمَا ابْتَغَوْا   وَحَوَوْا هُنَاكَ مِنْ الشَّهَادَةِ مَا حَوَوْا
مَـاذَا نَكَـوْا أَعْـدَاءَهُمْ مَـاذَا نَكَـوْا   وَلَـرُبَّمَا مِنْهُمْ أَسَـارَى مَـا افْتَـدَوْا
كَمْ أَمْرَضُوا مِنْ خاطِرٍ كَمْ أَوْجَعُـوا

وليس هذا الهلع في تخميس الشاعر من باب المبالغة الشعرية . فقد أوردت المصادر التاريخية النّصرانية أن ابن عبد البرّ رجع ومعه فقط ثلاثمائة من جنده (31) . فيكون بذلك قد سقط من المسلمين ألفان وثلاثمائة ما بين قتيل وأسير . وجاء « في مدوّنة جوان XI أنّه استشهد في هذه الكائنة 14 قائدا وعدّدت منهم تسعة، وهم ابن عزيز قائد

(30) يوم العروبة : يوم الجمعة . ويكون الشّاعر بهذا الضبط قد مكّننا من أن نرجّح رواية ج . طوريس فونتس في كتابه : دون بيدرو ص 3 ـ 52 ، فقد ذكر أن المعركة وقعت يوم 25 صفر/17 مارس وهو يوافق يوم جمعة م بخلاف ما ذكرته آربي في أطروحتها ص 140 وهو يوم 15 صفر/7 مارس وهذا يوافق يوم ثلاثاء . توالى اليوم يحتفل أهل مرسية بهذا الانتصار . ويوافق 17 مارس يوم القدّيس باتريس الذي اعتبر منذ ذلك التاريخ حامي مدينة مرسية .

(31) شكيب أرسلان : الحلل السندسيّة : 445/3 .

بسطة ، وأخوه أبو القاسم قائد محلّة غرناطة ، والعبّاس بن عليّ بن حميد قائد بيرة ، وقوّاد بلّش البيضاء ، وبلّش الشقراء والمريّة وأرك وشوجر وقولر » (32) . ولقد استعظم ابن الأحمر الخسارة ورأى في سلوك ابن عبد البرّ تقاعسا وجبنا فأمر بقطع رأسه حسب الرّواية النّصرانيّة (33) .

لقد استطاع القيسي بهذه المقطوعات التي قالها بمناسبة سقوط بعض الأماكن الاستراتيجية في مملكة بني نصر في القرن 9/15 كحصن اللّقون وجبل طارق وحصن أرشذونة وثغر بلّش ، ووقوع بعض المعارك المصيريّة كمعركة لورقه أن يساعد المؤرّخ لآخر مرحلة من مراحل الصّراع الإسلامي المسيحي بالأندلس على سدّ بعض الثغرات الجزئية ولكنّها هامّة .

وهكذا نرى أنّ القيمة الوثائقية للنصّ الأدبي عامّة ، والنصّ الشعري منه بصفة خاصّة لا يمكن أن يعتريها ريب . بل إنّ هذه القيمة تزداد وتتأكّد كلّما ابتعدت القصائد أو المقطوعات في الزّمن وكلّما انفردت دون غيرها من المصادر بذكر الحدث . وفي ديوان عبد الكريم القيسي خير مثال لنا على ذلك .

جمعة شيخة

(32) محمد بن شريفة : البسطي آخر شعراء الأندلس ص 171 .
(33) شكيب أرسلان : الحلل السندسيّة 445/3 .

« Richard III » et « Hamlet »

ou l'ambiguïté shakespearienne

par : Rafik Darragi

En tant que moyen susceptible de dispenser conseils et critiques, arbitre impartial du combat que se livrent le Bien et le Mal, le théâtre shakespearien se devait de traiter les préoccupations collectives de l'heure et de répondre ainsi à sa mission sociale. Je voudrais démontrer ici, grâce à quelques exemples tirés de « *Richard III* » et « *Hamlet* » que les prises de position du dramaturge anglais sur des questions aussi délicates que le régicide, la vengeance ou la mort, offrent toujours - probablement par prudence - assez d'ambiguïté pour qu'un doute puisse subsister.

A l'époque où Shakespeare débutait sur la scène élisabéthaine, vers la fin du XVI[e] siècle, une menace mortelle était suspendue, comme l'épée de Damoclès, au dessus de l'existence même de ce presque unique instrument d'expression pouvant toucher les masses, et prête à en trancher le fil.

Il ne faut pas, en effet, sous-estimer l'importance, à cette époque, de la violence du Pouvoir, des pouvoirs, tous deux de droit divin, le Roi (et sa Cour), la Religion (et le Clergé), causes permanentes de conflits, de heurts, de sanctions. Très imbus de leur autorité, ils étaient peu enclins à laisser les coudées franches aux écrivains et dramaturges de l'époque. Plusieurs lois d'inspiration politique ou religieuse, muselaient pour ainsi dire le théâtre. Le « Master of Revels » — ou Maître des Cérémonies — était spécialement chargé de veiller à la sauvegarde et au respect de la Monarchie et de l'Ordre sur la scène. Toute atteinte à la personne royale, toute allusion à son autorité était sévèrement réprimée. Etait également puni tout propos déplacé à l'égard des monarques amis et même des hauts dignitaires du régime. Shakespeare et les autres dramaturges élisabéthains

ne pouvaient oublier l'emprisonnement en mai 1593 de leur collègue Kyd — l'auteur de la célèbre « *Tragédie Espagnole* » — et les tortures qu'on lui avait infligées pour avoir écrit un pamphlet contre l'Etat et la Religion. Ben Jonson et son ami Nashe ont failli avoir le nez et les oreilles coupées pour avoir écrit une comédie, « *The Isle of Dogs* », qui prenait à partie les Ecossais, oubliant les origines du roi Jacques 1er, successeur de la reine Elisabeth. Shakespeare lui-même dut supprimer la scène de l'abdication dans « *Richard II* », tant elle déplaisait à Elisabeth. En 1606, Marston quitta Londres précipitamment pour éviter les rigueurs de la prison et le triste sort de ses camarades Chapman et Ben Jonson qui ont écrit avec lui « *Eastward Ho* » ! La première représentation de « *Byron* », de Chapman, se termina par l'emprisonnement de trois acteurs à la suite d'une plainte formulée par l'ambassadeur de France.

Vers 1593, lorsque Shakespeare écrivit « *Richard III* » la reine Elisabeth 1re jouissait d'une popularité exceptionnelle et ses pouvoirs étaient pratiquement illimités. N'était-il pas dangereux alors de parler de la chute d'un roi, de révoltes et de guerres civiles, alors que cette reine se trouvait elle-même confrontée à plusieurs complots ?

Est-ce-à dire que Shakespeare qui n'a jamais connu les affres des geôles d'Elisabeth ou de Jacques 1er, a toujours ménagé le pouvoir ? Est-il possible que l'un des plus grands écrivains que l'humanité ait jamais connus, n'ait rien dit contre des souverains tyranniques qui n'hésitaient pas à se proclamer vicaires de la volonté divine, l'incarnation de la légitimité ? Certes, comme le dit Jouvenel, « le pouvoir est un fait de nature » qui a « toujours présidé aux vies humaines » (1). Cela est d'autant plus vrai à l'époque de Shakespeare que le caractère sacré du roi, oint du Seigneur, constituait alors l'un des fondements de la morale publique et privée. Le barde anglais souscrivait à cette croyance :

« Toutes les eaux de l'Océan furieux ne sauraient d'un prince oint laver le baume ni le souffle des mortels déposer le délégué élu par le Seigneur ». (*Richard II*, III, 2, 57-60).

C'est là un enseignement dispensé dans toutes les églises du Royaume, le sujet de nombreuses homélies, en particulier celle parue en 1571 intitulée « Homily against Disobedience and wilful Rebellion » (2).

---

(1) Jouvenel, Bertrand de, *Du Pouvoir*, Hachette, Coll. Livre de Poche - Paris. 1972, p. 50.

(2) Church of England, *Certain Sermons or Homelies*, 1864.

Ni la nature du souverain, ni les signes auxquels on reconnaîtrait sa légitimité, n'entrent en compte. Seule importe l'origine de ce droit transcendental qui implique le châtiment divin en cas d'insoumission. Même l'arbitraire est justifié. St Augustin évoque le livre de Job pour souligner cette théorie : « C'est Dieu qui fait régner l'homme hypocrite à cause de la perversité du peuple » (3).

Ainsi donc l'indépendance du souverain béni par l'Eglise n'est subordonnée à aucune condition vis-à-vis de ses sujets. Ses qualités, comme ses défauts, ne sauraient être jugés ; celui qui porte la main sur la personne sacrée du roi a beau assigner à son action une finalité supérieure, le bien de l'Etat, par exemple - Comme Brutus dans « *Jules Cé* » - il n'en demeure pas moins un criminel qui a tenté de renverser l'ordre harmonieux et brisé l'équilibre qui garantit la sécurité et l'épanouissement de l'homme. Il peut fort bien, comme c'est le cas dans « *Richard III* », symboliser le châtiment divin et prendre figure de justicier, il se heurtera toujours cependant à une condamnation formelle. C'est là un postulat inébranlable dont se sont inspirés de nombreux auteurs et par exemple celui du *Mirror for Magistrates*, œuvre parue en 1559.

Ainsi Shakespeare s'était probablement trouvé face à un dilemme : Comment évoquer le thème du régicide sans offenser le souverain régnant ? Fallait-il dans « *Richard III* » flétrir et dénoncer le régicide, c'est-à-dire le meurtre de Richard III, et par là même condamner le meurtrier, c'est-à-dire Richmond, le futur Henry VII, le propre grand-père d'Elisabeth 1ère ? Même le recours à la tradition tudorienne, qui voit en Richard III un tyran illégitime, ne saurait suffire, puisqu'elle va à l'encontre de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Mais elle était en tout cas la voie la plus sûre pour Shakespeare.

Ecrite vers 1593, c'est-à-dire 8 ans avant « *Hamlet* », (1601), la pièce « *Richard III* » fait partie d'un cycle dramatique couvrant une période considérable de l'histoire anglaise, commençant avec le règne du roi Jean au début du 13e siècle, et s'achevant à l'accession d'Henry VIII, le père d'Elisabeth 1ère.

Désireux de plaire, Shakespeare avait délibérément choisi une pièce historique, les ouvrages d'histoire étant à l'époque, la lecture préférée des

(3) St Augustin, *Œuvres*, trad, Roland-Gosselin ; Desclée de Brouwer et Cie., Paris, 1936, 1ère série, « opuscule », p. 221.

classes moyennes et le théâtre offrait à ceux qui n'aimaient guère la lecture, des tableaux animés et souvent sanglants de leur histoire nationale. La source principale de Shakespeare fut l'œuvre de Raphaël Holinshed, *les Chroniques des Royaumes d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande*, publiée en 1577.

A première vue, ni l'agencement de l'intrigue ni la peinture psychologique des personnages ne semblaient avoir subi des transformations majeures ; Shakespeare prudemment suit la version tudorienne et attribue le meurtre des deux fils d'Edouard à leur oncle Richard. Or comme l'affirme, d'une manière originale, Josephine Tey, dans son livre *The Daughter of Time* (4), Richard n'avait aucun intérêt politique à se débarrasser de ses neveux. En effet, en juin 1483, le Parlement anglais, sur la foi de Stillington, évêque de Bath, avait déclaré nul et non avenu le mariage d'Edouard IV avec Elisabeth Woodville ; par conséquent seul Henry VII avait intérêt à tuer ces deux enfants. Cette hypothèse est d'autant plus logique que la première mesure prise par Henry à son accession au trône a été de supprimer le décret du Parlement annulant le mariage d'Edouard ; ainsi en rendant le règne de Richard III illégal, il confirme le droit de ses neveux à la couronne. Ce serait donc Henry et non Richard qui aurait donné l'ordre de supprimer les deux petits princes.

Ainsi donc, le négatif, ce qui a été délibérément omis par Shakespeare, peut avoir une signification. De toute évidence Richard III semble avoir été, à double titre, la victime, le grand perdant de l'Histoire. En effet, le portrait brossé par Shakespeare est celui d'un tyran sanguinaire, à l'image des peintures de Thomas More ou de Francis Bacon, deux historiens et hommes de lettres soucieux de raffermir le mythe tudorien. Mais Shakespeare a également bénéficié indirectement de l'Histoire ; car depuis la création de cette pièce, Dieu seul sait combien de dictateurs et de tyrans, ont déferlé sur cette grande scène qu'est le monde ; leur triste histoire contribue forcément à une lecture toujours plus neuve, plus critique, de l'œuvre shakespearienne.

Et pourtant d'après l'historien américain Paul Murray Kendall (5), Richard III n'a probablement jamais été le tyran sanguinaire et machiavélique dont la tradition tudorienne nous a légué l'image. Fidèle à sa devise « Loyaulté me lie », il s'avère un souverain éclairé qui, durant

(4) *The Daughter of Time*, Dell, New York (1961), p. 108-114.

(5) *Richard III*, Fayard, Paris, 1979.

les deux brèves années de son règne, réussit à développer le commerce, à modifier le pays et même à réduire les impôts. Il ne fut battu par Henry à Bosworth qu'à la suite de la trahison de quelques amis, dont Lord Stanley, le beau-père de Henry, qui d'ailleurs le trahira plus tard, lui aussi, et qui finira sur l'échafaud (6).

On comprend fort bien que Shakespeare ait jugé bon dans cette toute première œuvre, de ne pas trop se compromettre bien que le personnage tant vilipendé eût pour lui un certain attrait. Mais s'il s'est abstenu de tout éloge direct, s'il n'a pas dressé d'icônes à l'intention de cette victime de l'Histoire, cette laborieuse alchimie du théâtre et des chroniques nationales qu'est « *Richard III* » laisse percer une complaisance claire et nette, surtout dans les deux premiers actes, vis-à-vis d'un personnage supposé être, d'un bout à l'autre de la pièce, un monstre sans cœur ni pitié.

C'est que, comme le dit Roger Cailloix, « tout pouvoir est une magie ». Richard III, parce qu'il détient le pouvoir, devient, avant tout, un magicien, c'est-à-dire capable de « commander aux choses comme aux êtres » (7).

Avec art et méthode, par petites touches, presque imperceptibles, Shakespeare nous décrit d'abord cette fascination du pouvoir qui s'exerce sur Richard lui-même. Déjà dans la 3e partie d'« *Henry VI* » à l'issue de la bataille de Northampton, il criait à l'adresse de son père « tear the crown from the usurper's head », l'usurpateur, n'étant autre d'après lui, qu'Henry VI qu'il tuera lui même, dans la prison de la Tour.

Ce régicide marque une étape décisive dans la carrière de Gloucester. Désormais il prendra un autre masque, celui de l'intrigant, sans pour autant renoncer à la brutalité et à la violence, car l'absolu, le tout ou le rien, demeure l'objectif suprême. Le célèbre cri « A crown or else a glorious tomb » qu'il lançait lorsqu'il combattait auprès de son père résonne toujours dans son cœur.

Sa supériorité intellectuelle est indéniable ; sa verve, — qu'on songe à cette scène où il courtise Lady Anne devant le corps encore ensanglanté de son beau-père — son ironie — qu'il utilise parfois contre lui-même —,

(6) Cf. R. Darragi, « Pouvoir et Légitimité dans *Perkin Warbeck* » in *Coriolan-Théâtre et Politique* - Publications de l'Université de Toulouse - Le Mirail - 1984 p. 193-206.

(7) *Quatre Essais de Sociologie Contemporaine*, Paris, 1951, p. 49.

n'ont d'égales que son hypocrisie et sa lucidité, sa vigueur dans l'analyse. Coincidence troublante : ses victimes reconnaissent qu'elles n'ont eu que ce qu'elles méritent ; même son frère Clarence. En effet, quoique présenté dans la 3e partie d'« *Henry VI* » comme simple complice dans l'assassinat du prince Edouard de Lancastre, Clarence apparaît dans « *Richard III* » comme le véritable meurtrier. L'horrible cauchemar qui l'assaille dans sa prison peu avant sa mort est déjà un signe de culpabilité.

Il faut craindre par conséquent, que ce pouvoir extraordinaire, cette ambition démesurée qui pousse Richard III à sa propre destruction, ne forcent l'admiration et ne finissent par créer chez le spectateur un désir plus ou moins malsain d'identification. C'est précisément cette tentation que redoutent les moralistes et les philosophes, notamment Platon.

Mais l'Histoire est une reconstitution « dirigée » du passé, car il faut bien que se vérifie l'adage « the possession of a crown purgeth all defects ». Ce qu'elle dit des rois et de la royauté, ce que pense l'opinion publique, l'œuvre de Shakespeare ne prétend pas le réformer. Cependant grâce à son art de l'ambiguïté, Shakespeare est arrivé néanmoins à délivrer son message puisqu'il a réussi à changer le sens de la théorie du pouvoir divin sans la contester ouvertement. Si Richard III est finalement tombé, ce n'est pas seulement parce que Richmond le fondateur de la dynastie des Tudors, est le sauveur providentiel de l'Angleterre mais, c'est aussi apparemment, parce que Richard a désobei à Dieu qui lui a délégué une partie de ses pouvoirs. En d'autres termes, Shakespeare, dans « *Richard III* », ne glorifie pas le régicide, il n'appelle pas non plus ses compatriotes à l'obeïssance à l'autorité — qu'elle soit celle de Richard III, de Richmond ou même d'Elisabeth 1ère, — car c'est là une vérité incontestable, un fait admis depuis toujours, profondément ancré dans les esprits ; par contre il rappelle, d'une façon indirecte, à ceux qui gouvernent, qu'ils doivent obéir à Dieu, s'ils ne veulent pas subir le même sort que Richard III.

« *Hamlet* » est une pièce centrée, elle aussi, autour d'un régicide mais le problème s'y pose différemment. Car « *Hamlet* » est avant tout une tragédie de la vengeance et l'aspect politique se trouve par conséquent relégué au second plan, loin derrière les préoccupations morales.

Comme les lois suprêmes qui devaient régir la conduite d'un héros étaient avant tout, la vérité et la sincérité, aussi bien les noirs desseins que les stratagèmes douteux lui étaient soigneusement interdits. C'est à ce prix

seul que l'Elisabéthain pouvait accepter de sympathiser avec un vengeur, car contrairement à ce que l'on pense, l'interdiction qui frappait la vengeance par le sang était très stricte à l'époque et n'admettait aucune dérogation. Dans la première version de cette pièce, celle de Saxo Grammaticus, l'historien danois du Moyen Âge, il n'y avait aucune équivoque quant à la justesse de la vengeance du jeune prince. Il se devait de laver dans le sang le meurtre de son père et l'adultère de sa mère et reconquérir ainsi un trône usurpé. La seconde version, celle du français Belleforest, qui apparut en Angleterre vers 1570, n'indiquait pas aussi nettement l'intention de l'auteur. Quoique le crime de Fengon soit « double impiété d'adultère incestueux, et de félonie, et parricide », le droit à la vengeance de Hamlet semble constamment assorti de certaines restrictions ; ainsi lors du discours du jeune prince, près du cadavre de Fengon, il est question d'une certaine « vengeance juste, ou ce que doit estre considérée ». Après s'être félicité, pour avoir mené son plan à bonne fin, le héros tente de justifier sa conduite : « Si jamais la vengeance sembla avoir quelque face et forme de justice, il est hors de doute que la piété et affection qui nous lie à la souvenance de nos pères poursuivis injustement, est celle qui nous dispense à chercher les moyens de ne laisser impunie une trahison..., (8).

Ainsi donc, contrairement à Saxo Grammaticus qui était trop influencé par des traditions ancestrales, Belleforest était avant tout soucieux de résoudre l'antithèse de l'interdiction divine et de la tradition païenne qui insistait sur le devoir sacré du fils de venger la mort de son père et de recouvrer son honneur, sauf si le meurtrier était un roi légitime, béni par l'Eglise. Or, comme Richard III selon la tradition tudorienne, Fengon n'était qu'un vil usurpateur, et sa mort, qui est d'ailleurs loin d'être préméditée, ne peut en aucun cas être tenue pour un régicide.

C'est cette même attitude prudente qui semble prévaloir dans l'œuvre de Shakespeare. Hamlet ignore tout du plan manigancé par Claudius et Laertes avant le duel. Ainsi la mort du roi n'altère en rien l'admiration que nous portons au jeune prince, car non seulement elle est le suprême résultat d'une juste vengeance, mais elle est également le châtiment mérité pour des crimes crapuleux. Comme Richard III, ce sont ses propres armes, ses instincts perfides d'intrigant à l'italienne qui se sont retournés contre lui. Claudius tua par le poison et mourut par le poison, procédé

---

(8) Belleforest, F. *Histoires Tragiques*, ed. Gollancs, London, 1929 p. 188.

vieux comme le monde, mais qui répondait fort bien alors au goût du public.

Mais, dira-t-on, pourquoi Hamlet a-t-il simulé la folie ? N'est-ce pas là un moyen méprisable qui a engendré inutilement la mort de Polonius et la tragédie d'Ophélie ? Peut-être est-ce là une simple convention théâtrale, sans aucune valeur morale ; après tout, la folie du jeune prince n'a pas induit le roi en erreur ; elle a, au contraire, éveillé ses soupçons.

De toute façon, il serait vain de prétendre que Shakespeare avait laissé transparaître la même sympathie que celle qui émane de l'œuvre de Belleforest. Il s'est non seulement abstenu de toute prise de position claire et définie, mais il a aussi délibérément sacrifié son héros, probablement parce que le thème de la vengeance était alors un problème aux données immuables. Coupable d'homicide, Hamlet devait mourir, dénouement horrible mais bienséant. Le droit à la vengeance n'appartient pas aux particuliers, mais à la société, si cette dernière est désarmée, et c'est le cas dans cette pièce, le soin revient à Dieu, et à lui seul, de juger l'offense et de punir un jour l'offenseur. Hamlet pourrait éventuellement être considéré comme l'instrument d'une justice divine, mais là également, le problème demeure entier, car ce rôle ne signifie ni une rédemption, ni même une réparation équivalente à l'offense. Lorsqu'au premier acte, scène 5, il s'écrie :

Le temps est hors des gonds. O sort maudit

Que ce soit moi qui aie à le rétablir !

Hamlet se considère bel et bien l'instrument de Dieu ; pourtant seules des considérations personnelles déterminent cette prise de position. Ce n'est que plus loin, à partir de l'acte IV exactement, et au fur et à mesure que s'accentue la noirceur de Claudius, que les mots de Hamlet « I must be their scourge and minister (III, 4, 175) acquièrent une certaine portée.

D'autre part cette prise de conscience, ce sentiment d'avoir été choisi par Dieu pour sauver le Danemark, contrastent avec sa procrastination, sa répugnance à exercer son droit de vengeance. Pourquoi n'avait-il pas assouvi sa vengeance, dès le début de la pièce, alors que le roi agenouillé devant l'autel, était sans défense ? En transperçant le vieux Polonius, dissimulé derrière la tapisserie, croyait-il avoir affaire au roi ? Les raisons avancées par les critiques pour expliquer cette apathie, cette langueur chez un prince rompu à la science des armes, sont nombreuses. Certains réduisent le problème à un conflit, opposant une ancienne conception de la loi et de la morale qui autorise et justifie la vendetta à une autre

conception plus moderne qui la rejette comme étant incompatible avec la structure d'un état policé (9). Ce conflit simplifierait évidemment les choses, mais existe-t-il vraiment ? Hamlet n'éprouve aucune hésitation quant à sa mission proprement dite. Il a fait serment de venger la mort de son père et il le tiendra. Donc s'il y a conflit, il ne peut être que dans l'esprit du spectateur.

On a également prétendu que, faute de preuves, Hamlet s'était trouvé contraint de surseoir à sa vengeance, ayant acquis, grâce à la représentation du « meurtre de Gonzague » une preuve irréfutable ; il ne retient sa main, comme il le dit lui-même, que parce que Claudius est en prière (10). Enfin d'autres critiques considèrent le problème dans une perspective psychologique. Hamlet est un personnage humain sujet aux émotions les plus ordinaires et, fidèle à certains principes philosophiques, il est par conséquent normal qu'il ait horreur de la violence, et qu'il répugne à répandre le sang (11). Cette théorie a donné naissance à une multitude de variantes, qui laissent presque toutes, de côté, l'aspect moral. Ainsi Hamlet serait un être frêle, hystérique, souffrant du mal du siècle ou « melancholy adust », ou encore un personnage extrêmement prudent, voire peureux et Freud, on le sait, ira jusqu'à lui attribuer un parfait complexe d'Oedipe.

D'innombrables commentaires ont été émis également sur le fantôme du père de Hamlet. Un critique y croit apercevoir « une âme chrétienne au Purgatoire » (12) Voilà une âme chrétienne bien étrange qui incite au meurtre et qui craint les premières lueurs de l'aube ! Un autre exégète n'a pas hésité à affirmer que dans ce cas particulier toutes les conceptions que nous avons du fantôme se réjoignent (13). L'ambiguïté shakespearienne n'épargne pas les propos mêmes de ce fantôme. Ses accusations sont loin d'être claires, surtout celles qui touchent Gertrude.

La mère de Hamlet est-elle vraiment coupable d'un crime autre que ce mariage précipité ? A-t-elle trempé dans le meurtre de son premier époux ? Y-a-t-il eu adultère ? Autant de questions qui restent sans

---

(9) Kohler, E., *Criminal Types in Shakespeare*, London 1948, p. 123.

(10) Johnson, S., *Preface to Shakespeare*, Oxford, 1957, p. 193.

(11) Coleridge, S.T., *Shakespearean Criticism*, ed. J. M. Raysor, 2 vols ; London, 1961.

(12) Santayana G., *Interpretations of Poetry and Religion*, New York, 1963. Vol II, p. 209.

(13) Campbell L.B., *Shakespeare's Tragic Heroes : Slaves of passion*, Cambridge, 1930, p. 218.

réponses. Gertrude parle, il est vrai, de péchés qu'elle aurait commis, mais tout cela reste vague. Le fantôme n'est pas explicite, même s'il défend toutefois à son fils de porter la main sur sa mère :

Ne souille pas ton âme, ne fais rien
Contre ta mère. Elle appartient au ciel
Et aux ronces qui logent dans son cœur
Pour la poindre et la déchirer (I, 5, 85-8).

A bien la considérer, cette ambiguïté est loin d'être un défaut découlant directement des motivations ; au contraire, elle est dictée par le sujet lui-même. Il est certainement bien plus convenable que ce fantôme évoque à l'intention de son fils, les crimes commis par sa mère en termes voilés ; c'est là une règle élémentaire de bienséance propre non seulement au siècle de Shakespeare, mais à tous les temps, dans tous les pays. D'autre part, toute précision donnée pour éclairer le public sur la faute de Gertrude aurait irrémédiablement compromis cet harmonieux accord qui fait la trame de la pièce. Une reine dépravée, lascive et à plus forte raison, coupable de meurtre, ne saurait être la mère du héros principal, de cet homme-modèle de la Renaissance, ni même un personnage digne de narrer en termes émouvants la mort d'une des plus belles créations shakespeariennes.

Le dernier exemple que je voudrais citer à propos de l'ambiguïté shakespearienne est le thème de la mort.

En effet il est difficile de déterminer si l'homme, dans l'œuvre du dramaturge anglais, a été créé pour la vie ou pour la mort.

Dans l'Ecriture, il est spécifié que la mort n'est nullement l'expression de la volonté divine, mais l'expiation du péché. « Par le péché la mort est entrée dans le monde » (Rom, 5, 12) D'autre part les Chrétiens qui se sont endormis dans le Christ (I. Th 4, 14), n'accomplissent qu'un retour vers le Seigneur. Il serait vain, certes de rechercher ces postulats dans « *Richard III* » et « *Hamlet* ».

Mais s'il est impossible de voir en Shakespeare un agnostique, comment expliquer alors cette impassibilité du poète devant la mort, cette impossibilité de découvrir une seule référence franchement chrétienne sur la bouche des agonisants, ou même des officiants ?

Dans « *Richard III* » seul le roi Edouard IV, moribond, semble avoir chanté son « Nunc dimittis » (II, 1, 5). Mais « *Richard III,* » ne l'oublions pas, est une pièce qui baigne dans une atmosphère essentiellement chrétienne et les résonances du drame liturgique y sont puissantes. Edouard IV s'appuie sur l'enseignement de la mort destinée à procurer

aux chrétiens les joies du ciel, car cette image de la mort, messagère du Rédempteur, suggère la notion de rachat et la résurrection du Christ. A l'exemple du supplice de Jésus Christ, certaines personnes innocentes peuvent ainsi mourir injustement, expiant des crimes qu'ils n'ont jamais commis, et incarner en même temps la source de la paix et de la réconciliation. C'est l'interprétation qui conviendrait non pas à Edouard mais à Juliette, ou à Roméo, à Cordélia, bref à toutes ces créatures pures qui nous apparaissent par leur mort comme la triste rançon d'une humanité coupable et inconsciente.

Mais Edouard IV n'est qu'un des trente et un personnages qui meurent sur la scène de Shakespeare ; dans ce nombre je n'inclus pas les pièces dites païennes, ni même les personnages qui disparaissent plus ou moins discrétement loin du regard des spectateurs. Tous les autres expirent sans la moindre allusion à leur foi ou à leurs convictions. De là dérivent ces interminables hypothèses et suppositions où la religion de Shakespeare souvent se confond avec la religion dans Shakespeare. Ainsi les derniers mots de Hamlet « Le reste est silence » permettent aux exégètes shakespeariens des interprétations variées. Certains les attribuent au caractère agnostique et individualiste du jeune prince (14), d'autres pensent que l'allusion à la mort, symbole du silence revient constamment dans les Ecritures ; les commentateurs orthodoxes, disent-ils, l'avaient interprétée comme désignant l'inaptitude de l'homme après sa mort, à poursuivre sa vocation en ce monde (15). Effectivement cette métaphore apparaît souvent dans l'Ancien Testament où le Shéol est tour à tour comparé au pays de l'oubli (Ps. 98. 13) au pur silence (Ps. 94. 17) et à l'anéantissement (Ps. 88. 12). Mais même dans cette perspective les mots du jeune prince à l'article de la mort, ne présupposent ni l'immortalité de l'âme ni la résurrection de Jésus. C'est là une vérité qu'il nous faut admettre, quoiqu'il en coûte pour certains. Presque tous les personnages shakespeariens n'abordent le thème si crucial de la mort qu'en termes vagues, même s'ils sont Chrétiens. En ce qui concerne Hamlet plus précisément, sa conception de la mort semble ne reposer sur aucune croyance définie : Que trouvons-nous de précis dans son célèbre monologue « To be or not to be, that is the question »... ?

Cette contemplation du suicide et surtout ce symbole du sommeil par Hamlet n'apportent rien de nouveau. La mort considérée comme le dernier sommeil peut en effet être comprise soit comme la marque d'un profond agnosticisme, soit comme une image essentiellement biblique. La

---

(14) Eliot T.S. : *Shakespeare and the Stoicism of Seneca*, Oxford, 1933. p. 11.

(15) Frye, R.M., *Shakespeare and Christian Doctrine*, Princeton, 1963, p. 53.

tradition des évangiles synoptiques qui présuppose la mort et la résurrection de Jésus Christ aurait depuis longtemps conféré à ce symbole une certaine signification. Jésus lui-même l'avait utilisé pour rappeler les morts et signifier le nouveau mystère de la résurrection (Mc 5, 36 ; Lc. 15, 24-32).

Shakespeare y a eu recours, on s'en doute, à plusieurs reprises, notamment dans « *Measure for Measure* » (III, 1, 17-19), dans « *Antony and Cleopatra* » (IV, 14, 35-36) dans « *Macbeth* » (II, 2, 35-40 et 43-44) et (V, 5, 18-28) lorsque Macbeth prend conscience de la vanité de ses efforts insensés.

Ce qu'il faut donc noter en conclusion, c'est la constante disposition de Shakespeare à pousser l'ambiguïté et l'équivoque jusqu'à l'extrême limite et ne jamais sortir de sa réserve habituelle. Témoin de son temps, tenu par nécessité, s'il veut être crédible; de refléter l'opinion générale de son époque dans les thèmes qu'il expose et dans ses conclusions, Shakespeare est astreint à se montrer assez conformiste, surtout sur les problèmes posés par la légitimité du pouvoir. Force est donc pour lui de louvoyer au milieu des récifs s'il désire, contre vents et marées, persister dans sa résolution, garder ses objectifs et conserver sa raison d'être.

Mais le spectateur est toujours laissé sur sa faim car, que peut tirer une âme inquiète de toutes ces références concernant la mort par exemple, sinon de pâles et timides suggestions ? Etait-ce un souci de délicatesse, une sorte de pudeur ou de discrétion en face des consciences à une époque où le conflit religieux était à son paroxysme ? Ou bien était-ce tout simplement l'expression d'un drame tout intérieur et tout personnel ? Il serait peut être judicieux d'opérer un simple transfert de sujet et transposer le problème des personnages à leur propre créateur. Existe-t-il, après tout, un poète plus mystérieux, plus énigmatique, voire plus contesté que Shakespeare ? Ne pourra-t-on pas interpréter Hamlet, par exemple, comme le reflet fidèle de son créateur, un personnage fuyant, insaisissable et même contradictoire ? « L'homme, c'est l'œuvre » est une gageure attrayante, mais hasardeuse. Il est aujourd'hui hélas bien établi que les Hamlet, les Brutus et autres Macbeth procédent avant tout de Shakespeare le dramaturge, créateur de personnages ; Shakespeare l'homme, reste toujours insondable.

Rafik Darragi

Faculté des Lettres de Tunis

« اللحظة الأولى » و « المُدّة » : مفهومها ودلالاتها عند الشّابي

بقلم : عبد الصمد زايد

تمثل قضية الزمن جزءا هاما من مشكليّة الشّابي . فقد اضطُر الشّاعر الى اختيار دقيق عسير يريده على أحد حلّين اثنين : ان يَقبَل حياة متصدّعة منحطّةً ، أوان يُعرض عنها ليطلبَ قِيمًا جوهريّة أصيلة تستوي فيها لوجوده وجاهته وجدواه والحياةُ المتصدّعة المنحطّة ليست فقط تلك التي تَنحَدُّ بالظّرف التاريخيّ الذي عاشه الشّابي أو بالرُّقعة الجغرافيّة المحتوية لِمجتمعه . بل إنّ هذه الحياة لتتّسع لتَعْني المنزلة البشريّة في كلّ ابعادها ومستوياتها . وقد أشار الشّابي الى هذا المعنى فقال في « صلوات في هيكل الحبّ » :

انقِذِيني من الأسى فلقد أمـــ سيت لا أستطيع حملَ وجودي
في شعاب الزّمان والموت أمشي تحت عبء الحياة جمّ القيود

وللزّمن في ذلك مسؤوليته . فهو بسرعة انقضائه وتولّيه يؤكد معنى الفناء والعَرَضِيَّة والسّطحيَّة . وينفي نفسه . فلا يبقى له من ذاتِه الاّ اللَّحظة الحاضرة . فهي الحقيقة الملموسة الوحيدة فيه . وهي أضْيَقُ من أن تقوم الحياة البشريّة كلّها عليها . لذلك وجبتْ مكافحةُ الزّمن . وقد كافحه الشّابي فعلا باللّجوء الى الزّمن الذّاتيّ الدّاخليّ واعتمادِه زمنا أساسيّا للحياة وللخلق

والإنتاج . لأنّه هو الوحيد المحرّر للذّات وللكون من عِقال الزّمن الماديّ المُعَاد . وله سبيل الى هذا الزّمن الوثير العزيز هي « اللّحظة الأولى » . ولكنّه سُرعَان ما اقتنع بأنّها لا تفي بكلّ حاجته . فَجمع إليها « المدّةَ » . وهذا البحث يُقِرّ بأنّ « اللّحظة الأولى » هي من بعض معاني « المدّة » . ولكنّه رأى ضرورةَ الفصل بينهما ضمانا للوضوح وحرصا على الإحاطة بأهمّ مركّبات تجربة الزّمن عند الشابي . لذلك فإنّه من الأجدى أن نبدأ في المقام الأوّل بضبط مفهوم « اللّحظة الأولى » من خلال مظاهر تجلّيه ورصدِ ما تنطق به من دلالات .

I مفهوم « اللّحظة الأولى » أو « لحظة البدء »

لهذا المفهوم وجهان أساسيان . هما « الطّفولة » و « الفجر » و « الطفولة » هي المَجازُ الى « الفجر » . فهي المحتويةُ على أهمّ بذوره . وهي بالتّالي التي يجب ان نُبادر الى إبانة معانيها عند الشّابي .

1 ـ « الطفولة » :

ما كانت الطّفولة عند الشّابي طورا من العمر مضى مُعيّنا مضبوطا . إنّما الطّفولة عنده أهمّ من ذلك وأوسع . وهذا قصيده الرّائع « الجنّة الضّائعة » يقدّمها لك على أنّها « عهود عذبة » « مذهّبة الأصائل والبكور » . وهكذا فإنّه ليُقلِعُ بك منذ الأبيات الأولى الى غير ما تعرف من الزّمن . فإذا الأيّام عنده تتمطّط كسولةَ رِخيَّةً . وفي أطرافها وَشيٌ من ذهب . وفي ثناياها ينساب زمن طريّ ناعم ثمين شبيه بزمن الميتولوجيات والأساطير . وفيه كان الشاعر يعيش على هذا النّحو : يقول :

قد كنت في زمن الطّفولة والسّذاجة والطّهور
أحيا كما تحيا البلابل والجداول والزّهور

(الجنّة الضّائعة)

وانّ هذين البيتين لينْطِقَانِ بتطابق ذات الشّاعر مع الطّبيعة . فَكَمَا تحيا أجزاء الطّبيعة من بلابل وجداول وزهور يحيا الشاعِرُ الطّفلُ . وهو لا يشعر بما بينه وبين الحيوان والنّبات والجماد من فرق . لأنّ الطّبيعة قد بطل وجودُها كعالم خارجيّ . فهي لم تعُدْ قائمة خارج الذّات . أنّها تكفّ عن ان تكون موضوعا تَعِي الذّاتُ نفسها بمقابلته وفهمِه وقبوله أو تحدّيه . بل هي الآن جزء من الذّات وبعضٌ منها .

وذلك يعني إلغاء الأهواء والشّهوات لأنّها تقع على الموجود الخارجيّ من خلال الفعل الذي قرّرته الإرداةُ لتطلب فيه إرضاء وإشباعا لهذه الأهواء وهذه الشهوات . والعالَم في التّجربة التي تعنينا ، تجربة الشّابي ، لم يعُدْ موجودا خارجيّا . أنّما هو من بعض مركّبات الذّات . وتبعا لذلك يبطل وجودُ الأهواء والنّزعات . وتبطل معه الحاجةُ الى التّجاوز وبالتالي الى المستقبل . وتستقرّ الذّات في قلب الحاضر وقد بلغت من نفسها اكتمالا ووقعت من وجودها على الجوهر . وقد أفصَحَ الشّابي عن ذلك فقال في « الجنّة الضّائعة » :

كأنّنا نمشي بأقدام مجنّحة تطير
أيّام كنّا لُبّ هذا الكون والباقي قشور

وليس أنفى لثِقْل الأجساد وكثافة الزّمن التّاريخيّ الفعليّ ولا أَعْلَقَ بطراوة الزّمن الاسطوريّ من هذه « الأقدام المجنّحة » التي يستحيل بها المشيُ طيرانا رائعا لذيذا خفيفا . ومن يَخْلُص الى مثل هذه الحال يمكنه ان يكون « لبّ هذا الكون » .

ذلك هو زمن الطّفولة حسب الشابي . وما هو الاّ زمن الأطفال عامّة . وتفسير ذلك أنّ موضوع إحساس الطّفل « غير منفصل عنه . والأشياء لا وجود لها خارج ذاته . وهذا الاحساس هو دائما الأحساس الحاضر . لا يرتبط بما تقدّم . ولا يدخل في تركيب أو تَوقّعُ ما سيأتي . إنّ الطّفل لا ماضي عنده .

ولا مستقبل » (1) . فهو حسب روسّو « كالانسان البدائي أو الانسان الطّبيعي . يعيش حالة من الانسجام تتعادل فيها قوّة الإرادة مع قوّة الأهواء والنّزعات وتسمح لذاته بأن تكون ما يريدها ان تكون » (2) . وفي هذا الظّرف « يظفر بالسعادة الكاملة . إذ لا وجود لأيّ ضغط أو مانع يُضايقه . فَأَنَاهُ تملأ الكون . والكون يملأ أناه . وهو يعيش في نفسه بينما تعيش الطّبيعة فيه . وهو مُكتفٍ بذاته . لأنّ الطّبيعة كما هي موجودة تكفيه . وهو متجمّعٌ كاملا في اللّحظة الحاضرة . لأنّه لا وجودَ لما عداها من اللّحظات . وان كان الزّمن لا يُوجَد خارج اللّحظة الحاضرة فلأن كَمَالَ كلّ لحظة يملأ روحه . ولا يدع فيها أيّ مكان للفراغ . وإنّ لَفِي شعور الذّات بكونها مُشبَعَة ما يمنعُها من تصور زمن أحسن سابق أو لا حقٍ لتجربتها » (3) .

وهكذا يتّضح انّ الشابي لا يطلب في الطفولة الطفولة فقط . بل إنّها عنده معبر يتولّى فيه الشّاعر الى ما أبعد وأقصى . إنه يتولى الى الجنّة الضّائعة » . وأغلب علماء النّفس يُجمعُون على انّ « زمن الطّفولة هو في نفس الوقت زمن طفولتنا وطفولة الإنسانية . ونحن نحتفظ في نوع من اللاّوعي الجماعيّ بروح الإنسان البدائي ، روح الإنسان الأول » (4) . لذلك فإن « جنة الطفولة الضّائعة تُمثل في كلّ واحد منّا موضوع حنين جبّار » (5) حنين يتخطى الماضي عامّة ليتغلغل بنا في أعماق الزّمن السّحيق ، ويُلامس اللّحظة الأولى لحظة مبتدإ التّاريخ أو لحظة الانفصال عن الجنّة الفقيدة . والى هذه اللّحظة الأولى

---

(1) هذه الفكرة لروسّو . أوردها G. Poulet في كتابه Etudes sur le temps humain Plon, 1972 ص 201 ط .

(2) المرجع السّابق . ملخّص لما ورد ص 205 .

(3) الفكرة لروسّو . وردت في المرجع السابق ص 205 .

(4) J. Cazeneuve. Bonheur et civilisation ص 65 .

(5) المرجع السابق ص 66 . ط Gallimard 1966.

سيتوق الشّاعر باستمرار . وبها سيتعلق جزء هام من شعره ومن وجدانه . وكأنّه أسير لا يستطيع لها فكّا . أو كأنّها شيء مقدّس لا تجوز الغفلة عنه . وهي بالفعل كذلك . ألا يقول في شأنها في « الجنّة الضّائعة » متحسّرا متفجّعا :

آه ، تـوارى فجـري القـدسيّ في ليـل الـدّهـور
وفنى كـما يفنى النّشيـد الحلو في صمت الأثـير .

ولئن استعاض الشاعر في البيت الأول « بالفجر » عن « الطفولة » في تعبيره عن اللّحظة الأولى فلأنّ كلمة الفجر عنده تُعَدُّ من بعض مراتب اللّحظة الأولى . واليك بيان ذلك .

2 ـ « الـفـجـر »

تُعَدّ لفظة الفجر من أكثر الألفاظ تواترا في « أغاني الحياة » . حتى أنّه ليجوز اعتبارها لفظا ـ مفتاحا . وما الفجر عند الشّابي هذا الحدّ الاصطلاحيّ الفاصل بين اللّيل والنّهار . إنّما هو تلك النّقطة الفرضيّة الفاصلة بين المطلق والنّسبيّ أو بين الجوهر والعَرَض . لذلك استحقّ منه هذا الرّثاء المتوجّع . فقال في « رثاء فجر » :

يـا أيّهـا النّـور النّقيّ وأيّهـا الـفجـر البعيـد
اين اختفيتَ ؟ وما الّذي أقصاك عن هذا الوجود .
آه . لقـد كـانت حيـاتي فيـك حـالمـة تميـد
بـين الخمـائـل والجـداول والتـرنّـم والنّشيـد
تـصغي لنجـواك الجميلة وهـي أغنيـة الخلود .

ويقوم في هذه الأبيات ثلاثة معان أساسية . أَوَّلُها انّ الفجر المَعْنيّ هو « النّور النّقيّ » الذّي لا تشوبه أيّة شائبةٍ من ظلمة أو من غموض . فهو ليس مجرّد

النّور . بل هو خلاصته . أو هو النّور المطلق . وثانيها انّه موجود في مُستَقَرٍّ له بعيدٍ ، قصيّ خارج الوجود . وثالثها انّه كان موطنا تجنّه « الخمائلُ والجداول » والخُضرة . وترتفع فيه الأناشيد والترانيم « أغنية للخلود » . وتشفّ فيه الحياةُ وتنعم . فهي راقصة متثنّية « حالمة تميد » . ولا غرو في ان يجمَحَ بالشّاعر الحنينُ مثل هذا الجموح . فالفجر عنده أدقّ وأعمق وأنعم من ان تكون الأبيات السّابقة قد أتت على كلّ خصائصه . فَهَا الشّاعر يزيد . فيقول في « الأشواق التّائهة » مخاطبا صميم الحياة :

كنت في فجرك الموشّح بالأحـــــــــــلام عطرا يرفّ فوق ورودك

(. . .) وسحابا من الرّؤى يتهادى في صـمـيـم الآزال والآبـــاد

وضيـاء يعـانق العـالم الـرّحـــــــــــب ويسري في كلّ خاف وباد

ومن الواضح البيّن في هذا المقام أنّ الشّاعر يُمعن في التّجريد . ويركب من الخيال مراكب تقف به على حدود التصوّر القصوى . فالحياة ، بل الشاعر نفسه ، ما كان ـ أيّام كان الفجرُ ـ غير جملة من المجرّدات . قد تخفّفت من عقال المكان لتعانِق « العالمَ الرَحب » . وتحرّرت من قيد الزّمان لـ « تتهادى في ضمير الآزال والآباد » . وهي الى ذلك فانية في الوحدة الكونيّة ، منصهرة معها حتّى أنّها لنسري « في كلّ خاف وباد » . ومن الجليّ انّ مثل هذه الحياة تنفي خصائص الوجود التّاريخيّ الماديّ . إذ تُبطِلُ منه محدوديّةَ الزّمان ومحدوديّة المكان . وتُنكِر وُجوبَ التّمايُز بين الذّات والعالم الخارجيّ . وتفكّ أسْر الشّكل والصّورة لكي لا يبقى لها الاّ المعنى . وإنّها بذلك لتنقلك الى عالم علويّ غيبيّ هو الجنّة حسب الحقيقة الدّينيّة . أو هو ذكرى اللّحظة الأولى حسب الحقيقة العلميّة النّفسيّة . أو هو أسطورة المطلق اللاّزمة للمنزلة البشريّة كعزاء وحلم معا حسب المقولات الفلسفيةّ .

إنّ ما تقدّم لا يعني أنْ ليس « للفجر » من موقع ومكان الاّ في مستهلّ الحياة وبَدْئها . بل انّه لموجود أيضا عند نهايتها . وكأنّه غاية اليها تجري وفيها تطلب معناها وجدواها . إذ ما الحياة الدّنيا الاّ محنة . ومن ورائها يستوي « الفجر » المُنطوي على الأمل في الخلاص . وهذا هو الشّابي يواسيك فيقول في هذا المعنى في « المساء الحزين » :

لا تَأْسَ من حادثات الدّهور * فخلف الدّياجير فجر جديد

وهو نفسه يتعجّل الرّحيل الى هناك فيخاطب الموت في قصيده « ياموت » قائلا :

خُذني فقد اصبحتُ أرقب في فضاك الجون فجري

وفي البيتين شهادة صريحة على أنّ « الفجر » مستقرّ فيما وراء الموت ووراء الظلمات والدّياجير . فكأنّه مستهَلّ النّور . ولا تَقف دون « الفجر » الدّياجير فقط . بل إنّ من دونه لحائلا آخر . هو القرون المنتصبة جدارا من زمن فعليّ أملس كثيف . أو هو المياه القائمة خضمّا رهيبا أهوج . وقد أفضح الشّابي عن ذلك في « الصّباح الجديد » . فأعلن وهو يستعدّ للسّفر .

اسكتي يا جراح * واسكني يا شجون
مات عهد النّواح * وزمان الجنون
وأطلّ الصّباح * من وراء القرون

* * *

من وراء الظلام * وهدير المياه
قد دعاني الصّباح * وربيع الحياة
يا له من دعاء * هزّ قلبي صداه

ولا نخفّ الى هذا القصيد الرّائع نطلب فيه روعة الموسيقى وسحر الصُّور . إنّما تهزّنا اليه أيضا لهفةُ الشاعر الحرّى الى ما وراء المَوت . وهو يرى فيه موطنا للسعادة والرّحابة والجدّة . لذلك دفع بالزّورق في « الخضمّ العظيم » . فجرى الزّورق وقد نشر القلاع ومَضى الشاعر يلبيّ نداء الصّباح .

ذلك هو « الصّباح الجديد » . فيه شيء من رائحة الفردوس الموعود . وهو قائم على أطراف الخيال واللاّوعي . وفي المسلك اليه شيء من زيف الأمل المكابر الحزين وهو يركب الموتَ نفسه رمزَ النّهاية مطيّةً الى التّجاوز والانعتاق . و « الصّباح الجديد » في كلّ ذلك ضرب من لحظة عذراء مُنْدَسَّة في ما وراء المكان والتاريخ . فكأنّها عصارة الزّمن ومنتهاه . وهي وجهة الأمل . وهي وجهة الحنين أيضا . وإنّها لذلك لتدعو الى إجلاء بيّنة الأمر فيها .

II ـ دلالات « اللّحظة الاولى » :

في ما تقدّم ما يُغري بالإقرار بأنّ « اللّحظة الاولى » إنّما تعني الجنّة . خاصّة وقد بان أنّ لها موعدين . يضعُها الأوّل منهما في مبتدإ الزّمن بينما يطوّح بها الثّاني إلى ما وراء انقضائه ومنتهاه . وهي في ذلك متطابقة مع مفهوم الجنّة . إذ الجنّة جنّتان : الفردوس الفقيد ويهزّنا اليه الحنين . والفردوس الموعود ونتطلّع اليه عن سبيل الأمل . وممّا يغري بالثّبات على هذا الرّأي أنّ الشاعر نفسه قد أفصح عن ذلك حينما خاطب اللّه عاتِبا متّهِما :

أنت أنزَلْتَني الى ظلمة الأرض * وقد كنتُ في صباح زاه (1)

قد يبدّد هذا البيت كلَّ أثر للشكّ عندك . ولكنك لن تلبث ان تستحضر ديوانه فتلاحظ انّه لم يُشر فيه البتّة الى مبدإ الثواب للفوز بها . فكأنّها تُمنح

---

(6) من قصيده « الى اللّه » .

مجانا . ومبدأ الثّواب أساسيّ في العرف الدّينيّ الإسلاميّ للجواز الى الجنّة أو الى جهنّم نقيضها . وتلاحظ أيضا أنّها ليست كالجنّة الإسلاميّة موطنَ نعمة ومتعة . فلا لذّة فيها غير لذّة الا نتشاء بسحر الموسيقى والإيقاع والإتّساق وروعة الجمال وبداعة الرّؤى والأحلام . والحقّ أنّ الجنّة عند الشّابي ما كانت الاّ حالة روحيّة وجدانيّة وليست قيمة دينيّة .

وقد لا يكون « الفجر » الاّ صناعة للذّكرى . وما أحوج الشّابي الى الذّكرى . فالزّمن الممتدّ أمامه مهدَّد بالبَتْر في كلّ لحظة بسبب مرضه الخطير والزّمن المترامي من خلفه قد قضى عليه قانونُ التوَلّي بأن لا يعود . فلا وجود إذن الاّ للّحظة الحاضرة . فهي الحيّز الفعليّ الماديّ الوحيد . وان كانت أجزاء الزّمن تتعاقب على نحو لا وجه فيه للوجود الاّ لهذه اللّحظة الحاضرة الواحدة فانّ الذكرى ـ على خلاف ذلك ـ تُمكّن من تناول الزّمن في مُجمَلِه واستحضاره في كلّ أجزائه وفيما شاءت من أجزائه دفعة واحدة . وقد انتبهت الرّومنسيّة الى أنّ انحصار الوجود في اللّحظة الحاضرة معناه انتفاؤه خارج تلك اللّحظة . فدعت الى الى ان « تكون الحياة حياتين : ان تحيا الحاضر . وتحيا الماضي عن طريق الذكرى والذّاكرة . وان تحيا الحياتين في نفس الوقت » . (1) و « قيمة الماضي تكمن في أنّه أفلت من الزّمن وقانون السّببيّة . فأمكن الرّجوع اليه متى شئنا بخلاف الحاضر الذي لا نملك وجها للخروج منه ومن قوانين الواقع الذي يرتبط به . وهو من ثمّة يوهمنا بانعتاقنا من الزّمن . وعندئذ يكفّ شعورنا بأنّنا كائنات عرَضيَّة رديئة » (2) . وقد دفع الشّابي بالذكرى الى اقصاها . فتجاوزت به الماضي المعيش المتمثّل في الطفولة خاصّة لتقف به على

---

(7) ص 30 . Etudes sur le temps humain : G. Poulet.

(8) المرجع السّابق ص 426 .

مشارف الأزل . وكذلك فعل بالخيال فاقتحم به مجاهل المستقبل حتّى بلغ تخوم الأبد .

و « للفجر » في تطابقه مع الأزل أو مع الأبد دلالة أخرى . هي إحلا له لزمنٍ دائم قارّ لا فعل له في الأشياء والموجودات غير كونه يحويها ويشملها . فلا ينالها منه بلًى أو فساد . فهي مساوية في كلّ لحظة لنفسها لا تتغيّر ولا تتبدّل . وحتّى الحركة في هذا المقام ، إن افترضنا لها وجودا ، لا قوّة لها على الفعل . فهي حركة « سكونيّة » . لا تعد وأن تتطابق مع معنى الاستمرار أي مع معنى الدّيمومة . وفي مثل هذا الزّمن يمكن للشّاعر ان ينتصر على التّاريخ زمن الحاجة والجهد ، والسّبب والنّتيجة . وانّه لَفِي حاجة الى ذلك لما نعرفه من سوء حال البلاد وبَرَمِه بها الى حدّ الوهن عن اصطناع اسباب المواجهة المنسجمة مع ما يقضي به وضعُ الوطن . ومن خصائص الحياة ضمن التاريخ اقترانها الحتميّ بالمسؤوليّة . ولا لين في المسؤوليّة . ولا رحمة ولا تراجع . وان طلب الشّاعر « اللّحظة الأولى » عبر « الطفولة » فلِكيْ يستعيض عن صلابة المسؤوليّة بطراوة المَجانيّة ، وعن حتميّة الفعل باعتباطيّة اللّعب ، وعن ضرورة التجاوز برخاوة التّكرار والإعادة . والتّكرار في عُرف الأطفال ليس إعادة للفعل بل خلقا جديدا له . وكلّ الأدوار عند الأطفال ممكنة . وكلّ اختيار قابل للتّراجع . بخلاف الزَمن الرّياضيّ فليس لك فيه غير الدّور الذي اخترتَ . وليس لك في هذا الدّور غير ان تنجح أو تفشل . والأقرب الى الظنّ ان هذه المعادلة الدّقيقة بين ترجمة الانفعال بالموجود الخارجيّ الى موقف سَدِيد وتحويل هذا الموقف الى فعل مُجْدٍ نافذ لم تتيسّر كلّ التيسُّر للشّابي . فنشد « اللّحظة الأولى » يريدها مُستعاضا عن واقع ما ينفكّ يستغلق عليه ويمتنع على إرادته . فهو عنده كما يقول في ديوانه « وادي الأسى » (1) أو « وادي الظّلام » (2) أو

---

(9) أغاني الحياة . ص 66 . ط . الدّار التونسية للنشر 1966 .

(10) المصدر السابق ص 76 .

« وادي الكآبة والأنين » (3) أو « جدول الزّمان الرّهيب » (4) . والى هذا الوادي قد نزل . وفيه وحده مستقرّه وحياته . فقد ادرك انّ « الفجر » مستحيل . فقد انقضى وولّى . فأعلن قانطا في « الأشواق التائهة » :

وانقضى الفجر . . . فانحدرت من الأفق ترابا الى صميم الوادي .

إنِ « اللّحظة الأولى » إذن الاّ حُلم قصيّ لا يطوله الاّ مضاء الخيال . ولا بدّ للشاعر حتّى يعيشه من تحويله الى تجربة وجدانيّة يزاولها بكلّ جوارحه . إنّ « جدول الزّمان الرهيب » المرفوض لا بدّ من ان ينساب الى جانبه ويوازيه جدول لزمن آخر طريّ رخيّ لا يخضع لقوانين الكميّة . فهو كيف خالص ودرجةُ جودته هي خاصيته الوحيدة . هو حالة وجدانيّة واستعداد نفسانيّ لا امتداد كَمِيّ . وقد طلب الشّابي هذا الزّمان الدّاخليّ الذّاتيّ في المستويات التّالية :

III تحويل الفجر الى « مدّة » أو « زمن داخليّ » :

يحتاج مفهوم الزّمن الدّاخليّ الذّاتيّ او « المدة » (la durée) الى التّعريف . فهو معتمدنا الرّئيسي في إبانة ما ارتآه الشّابي من حلول لمحنته مع الزّمن المادّي الرّياضيّ . وعلى قدر حظوظ هذا التّعريف من الوضوح تكون حظوظ الدّراسة من التّوفيق . والأحسن ان نلجأ في هذا المقام الى برقسون Bergson . فإليه يعود الفضل بعد ديدرو Diderot في ايضاح معنى المدّة وتحديده . يقول برقسون : « لإدراك المشاعر والأحاسيس سبيلان : تقضي الأولى بالنظر الى كلّ إحساس منفردا . وفي ذلك يُوجد معنى التّعاقُب أو التّوالي . وفي التّعاقب يبتلع الماضي كلّ أحساس بمجرّد ان ندركه . حتّى انّنا لا ندرك الإحساس الثاني الاّ

(11) المصدر السابق ص 88 .
(12) المصدر السابق ص 79 .

وقد ولّى الإحساس الأول . وفي هذه الحال لا وجود للمدّة . والقيس ممكن . وتقضي الثانيةُ بتناول الأحاسيس دفعة واحدة . فلا يبقى من فاصل بينها . اذ تتداخل وتتشابك . فتفقد بذلك أحجامَها الكمية . ولا يبقى منها الاّ نوعها الذّي بمقتضاه تتشكل مع البقية . وتساهم في إنشاءِ إحساس واحد عام وإنشاء ما لهذا الإحساس الواحد من خصوصية وطرافة بفضل ما لها من خصائص ذاتية . وفي ذلك يكمن معنى « المدة » الناشيء عن اجتماع هذه الأحاسيس في إحساس واحد ليس فيه تغيّرات لأنه ليس فيه تعاقُب . وهو يتواصل في نفسه . ولا مجال الى قيسه » (1) . وان كانت سبيل الإدراك الثانية تُولّد معنى « المدّة » فإنّ سبيل الإدراك الأولى تُولّد معنى الدّيمومة (Temps homogene) (2) لاحتوائها على مبدإ التّعاقب . ومبدأ التّعاقب يفترض وجود أشياء او حالات او حوادث متعددة تتوالى . اي إنه يفترض العدد والكمية . والموجودات فيه متميّزة بخصائصها الذّاتية . فالدّيمومة اذن هي الزّمن الكَمِيّ الرّياضيّ القابلُ للقيس . أو هي الوعاء والظّرف الذي يحوي الموجودات . أو هي حركة تمادي الزّمن . وهي تتّفق من حيث وعيُنا لها مع درجة الإدراك الأولى التي أشرنا اليها في أوّل هذا العنصر . وهي درجة إدراك لا بدّ منها لتحصل درجةُ الإدراك الثانية . وهي الهامّة . لأنها هي التي تحوّل الإدراك الى ثروة فكريّة وجدانية ، آي إلى طاقة خلق وابداع واكتشاف . وهي درجة لا يبلغها جميع النّاس . (1) والأجدى لتأكيد الفصل والاختلاف بين الدّيمومة والمدّة الإلحاح على مَعْنَيي التّعاقب والتّزامُن . فتصوُّر المتعاقبات هو الـمُنشئُ لـمعنى الزّمن الخارجيّ

(13) برڤسون Essai sur les données immédiates de la Conscience Presses universitaires de France ص 71 .

(14) هذا المصطلح خاصّ ببرڤسون .

(15) ملخّص لما ورد عند برڤسون في : Essai sur les données immédiates de la Conscience من ص 83 الى 85 Presses Universitaires de France.

المادّي أو الدّيمومة . أمّا الزّمن الذّاتيّ الداخليّ فحاصل عن تصوّر المتعاقِباتِ متزامِنَاتٍ . وذلك يعني انّ الكائن البشريّ في إدراكه للمدة إنّما يحوّل الكميات الى نوعيّات . وكذلك سلك الشابي . حتّى انّه لم يبق له من زمن أساسي جوهريّ غير المدّة . يتعاطى من خلالها عُمقَة ويحوّل بفضلها الامتداد الأفقيّ الى بُعْد عموديّ يرود فيه غياهب النّفس ومجاهل الأشياء . وله الى « المدّة » سُبُل رئيسيّة من أهمّها الحبّ .

1 ـ الحبّ :

يُمثّل فعلا تجربة أساسية . فما كانت حياة الشاعر كلّها سوى حنين مُستَعِر اليه . وقد عرض له في كثير من القصائد من بينها قصيدة « تحت الغُصون » التّي يقول فيها وهو يعيش مع حبيبته حلاوة الوصل :

وبنى اللّيل والرّبيع حوالينا مـ	ـن السّحر والرُّؤى والسّكون
معبدا للجمال والحبّ سحريّا	مَشيدا على فجاج السّنين
تحته يزخر الزّمان ويجري	صامتا في مسيله المحزون
وتمرّ الأيّام والحزن والموت	بعيدا عن ظلّة المأمون

وممّا يروع في هذا المعبد المَبْنيّ من طلاوة « السّحر والرُّؤى والسّكون » القائمِ هيكلا يتعاطى فيه الشّاعر عبادة الجمال والحبّ ، إلهَيْهِ ، كونُه يقع خارج الزّمن . فهو « مَشيد على فجاج السّنين » ومن تحته في « وادي الألم » (2) يتدفّق سيل الزّمان وهو يجرّ معه ، بعيدا ، الأيّام والحزن والموتَ . وهكذا يخلُص للشاعر الأمنُ . ويستتبّ السّلام . فلا أيّام الآن تكبّل الوجودَ وتقتل الحريّة . ولا حزن ينغّص الحياة . ولا موت يهدّد بالفناء . وقد اعترتْه في هذا

(16) الديوان ص 85 ط . الدار التونسية للنشر 1966 .

المعبد حالٌ من الذّهول كتلك التي يفوز بها أهل التصوّف . وقد وصفها في خاتمة القصيد فقال :

وسكرنا هناك في عالم الأحلام * ....
وتوارى الوجود بما فيه * وغِبنا في عالم مفتون
ونسينا الحياة والموت والسّكون * وما فيه من منى ومنون

وإن ألحّ على السُّكْر والحُلم والفتنة فلأنّها تشترك في تكسير الواقع بزعزعة نظام الأشياء فيه حتّى تَرْتَخِيَ الأشياءُ وتفقد صلابتها . وتتحرّر من قوانينها . والأشياء هي الهيكل العظمِيُّ للواقع . وهي الصّانعة لكثَافته وثقله . ومتى اختلّت وتنحّتْ عن مواضعها تصرَّم الواقع . وبتصرُّمه تُصبح كلّ التّصوُّرات ممكنة . إنّ منطق السّبب والنّتيجة ليتعطّل عندئذ ليحلَّ محلّه منطقُ المجانية والشّفافيّة . وإنّ زمنا كهذا الذي يُقلع اليه الشاعر لصِنْوٌ لزمن الأطفال . فهو ايضا منعتق من عقال السّبب والنّتيجة . وهو أيضا شفّاف لا يُخفي شيئا . لأنّه مُعطى دفعة واحدة . وهذا الزّمن وذاك هما بعضٌ ممّا يعنيه مفهوم « المدَة » . وقد غنم الشّابي من هذه المغامرة الوجدانيّة لحظة من الصّفاء عزيزة ثريّة تَمَّ له فيها الشّعور بالوجود الكامل . فذهل عن كلِّ شيء حتى عن الحياة نفسها . بل ها هي تجربة الحبّ تذهب به الى أبعد من ذلك . فيقول في « ألحاني السّكرى » وهو يشرب والحبيبة خمرة الكون من يد « الرّبيع » :

نحن نحيا في جنّة من جنان الـ * ـسحر في عالم بعيد ... بعيد ...
(...) قد تركنا الوجود للناس فلـ * ـيقضوا الحياة كيف أرادوا
وذهبنا بلُبه وهو روح * وتركنا القشور وهي جماد

وأوّل ما يطالعنا في هذه الأبيات رفض الشاعر للزّمن العاديّ المعيش . فقد تركه للنّاس يحيونه كيفها شاؤوا . وإن رفضه فلأنّه عَرَضيّ زائف قابل للإضمحلال . ولا شكّ في انّ هذا الرّفض المستمرّ للزّمن النّسبيّ المحدود هو

الذي يستمدّ منه الزمن المطلق قيمته كزمن رئيسيّ جوهريّ . والجنّة تجسيم ورمز لهذا المطلق . لذلك أقصاها الشاعر في « عالم بعيد . . . بعيد » ليؤكد معنى الانفصال والقطيعة ويفلت نهائيا من قبضة الواقع . وهناك يبطل التمايُز والتقابُل بين الأنا والموجود الخارجيّ ويحصل التّطابقُ . ولا يسع الذّات عندئذ الأ ان تتجمّع في نفسها تجمُّعا كثيفا يمكّن لها من الإحساس بالحياة إحساسا قويّا عنيفا . ولعلّ هذا السّلوك ليس غير سلوك الفنّ عادة في سعيه الدّائب العنيد الى إعادة خلق الوجود على نحوٍ ترتضيه الكرامةُ البشريّة . وليس أكمَلَ من الوجود حينما يتحوّل الى جوهر . لذلك تعدّدت دروبُ الشاعر الطّالبةُ لهذا المسعى . وان كان الحبّ هو الدّرب الأوّل فإنّ « الغاب » ليمثّل دربا آخر لا يقلّ عنه شأنا .

2 - « الـغـاب »

مع « الغاب » تصّاعد تجربةُ الشاعر وكأنّه لم يكتف بإعادة خلق الجنّة . **فمضى يُنَحّي اللّه عن مقامه ليقف مكانه ويصنعَ بدوره آدم لأوّل مرّة . ها هو يقول وهو يدخل « الغاب » .**

فاذا أنا في نشوة شعريّة * فيّاضة بالوحي والإلهام
ومشاعري في يقظة مسحورة * . . . .
وَسْنى كيقظة آدم لمّا سرى * في جسمه روح الحياة النّامي
وشَجَتْه موسيقى الوجود وعانقت * أحلامه في رقّة وسلام

وفي اقتطاع الشّاعر لهذا الآن الفَرَضيّ الأوّل ما يذكّرنا بأوّل زمن اليقظة عند بروست Proust حين يقول ما معناه : « إنّ الإنسان عندئذ لا يعرف من هو لأنّه لا يعرف من كان أو ما كان . فهو في هذه اللّحظة كون فارغ بدون وعي

لذاته . لأنّ الوعي هو دائما وعي لشيء ما » (1) . وقد نبّه الشّاعر الى ذلك حين تحدّث عن « يقظة مسحورة » « و سنى كيقظة آدم » الأولى . وما كونها كذلك الاّ لأنّها خالية من أيّ وعي . **إنّما هي الإمتلاء بالحياة يظفر به كيان آدم لأوّل مرّة .**

وهكذا يقف بنا الشّابي على عمليّة الإبداع . أفليست هذه اللّحظة هي التي مكّنت له من غزير المشاعر والفكر والأوهام المجهولةَ التي تنكشف لأوّل مرّة . وبذلك يستوي للمدة في مفهومها البرقسوني محتواها . « لأنّ المدّة لا وجود لها إذا لم تتمكّن من خلال عمل ما تستمدّ منه حُدودَها ان تكون متميّزة داخل هذه الحدود نفسها . وحالما ينتهي العمل أو الأثر وتتّفق له حدودُه النّهائيّة التي تمتدّ ضمنَها مدّتُه يعود الإنسان الى زمنه العاديّ الذي لا عُمق له . إذ ليس له منه الأ الماضي والمستقبل . وعليه ، وهو في الحاضر من جديد ، ان يختار من جديد امكانية من الامكانات المتاحة له » (2) . إنّ المدّة اذن هي السّبيل الى الخلق . فهي المُحوّلة لرتابة الزّمن الخارجيّ الى ثراء باطنيّ . ولن يُغْنِي هذا الثراء ما لم ينصَبَّ في عمل ما والاّ انقلب الى تأمُّل مجانيّ وثير لا محتوى له . فبالمدّة اذن يتمّ التّجاوز . إذ بها نتعدّى المعروف والمألوفَ لنغتصبَ المجهول والجديد . وكذلك فقط نُخْضِعُ الزّمن الخارجيّ لما تُريده إرادتُنا لا لما يفرضه هو .

ولعلّ الحال الشعريّة ليست سوى هذه المعاناة المتأنّية العميقة للمدّة وليست عمليّة إنشاء القصيد وبنائه غير العمل الذي تقتضيه « المدة » كمُعتَمَد لها ومُرتَكَزٍ . وخارج حديه يكفّ وجودُها . اذ خارج حدّيه ينتهي الشّعر ويعود الشاعر الى زمنه الكَمِيّ العاديّ . وذلك يعني أنّ كلَّ قصيد مُوفّقٍ هو لحظة متميّزة من لحظات الانفصال القصوى عن الزّمن النّسبيّ ولذلك افتتن الشّابي

(17) أورد هذه الفكرة : G. Poulet في Etudes sur le temps humain ص 401 .

(18) هذا الراي لفاليري Valéry ورد في المرجع السّابق ص 399 .

بالشّعر . وفني فيه . ولم ير إمكانا لوجوده بدونه . وحسبك ان تتمثّل قصيده « قلت للشعر » أو قصيدة « يا شعري » أو قصيده « شعري » حتّى تقتنع بذلك . ولعلّ اهتمام الشّابي بالقلب دون سائر الملكات إنّما تفسّره هذه الحاجةُ الملحَّة الى الشّعر . والقلب هو المستقَرُّ التقليديّ الرئيسيّ للوجدان . وهو يتّخذ عنده قيمة جوهريّة . وذلك يُغري باعتبار القلب هو أيضا حلاّ من جملة الحلول المختارة لفكّ حصار الزّمن النّسبيّ .

3 ـ القلب :

ليس القلب عند الشابي تلك « الاداة » التي اعتدنا وضعها قبالة العقل . وكأنّها ضدّ له ونقيض . وأقررنا لها دورا وله دورا . فأَنَطْنا بالعقل مهمَّةَ ترجمة جانب الحياة المحسوس القابل للقيس والتّجريب الى معادلات وقوانين وأنظمة فكريّة . وخصصناه هو بما سوى ذلك . فالقلب عند الشابي أوسع من ذلك وأهمّ . يقول عنه في قصيده « قلب الشّاعر » :

كلّ ما هبَّ وما دبّ وما* نام أوحام على هذا الوجود
من طيور وزهور وشذى * وينابيع وأغصان تميد
(. . .) وتعاليم ودين ورُؤى * وأحاسيس وصمت ونشيد
كلّها تحيا بقلبي حرّة * غضّةَ السّحر كأطفال الخلود

من أكثر المعاني بروزا في هذه الأبيات تحويل الكون في كلّ أبْعاده من موجود خارجيّ الى موجود داخليّ . فقد سوّى له الشاعر من قلبه مِهادا جديدا ومُستقرًّا . وانتزعه من الفضاء ، ظرفِه الطّبيعيّ ، ليختزنه في فضاء الذّات الوجدانيِّ . والشاعر يغنَم من ذلك استقلالَه . فما عاد طرفا في المقابلة الخالدة بين الذّات والموضوع . وهو الآن ليس مَدِينا بالشعور بالحياة في نوعيّتها وكِميّتها للتّفاعل الواجب بين نفسه والعالم الذي يحويه . إذ هو الذي يحوي العالم الآن . وان وجب ان يطلب الحياة ويتعاطاها ففي ذاته وبذاته فقط .

ومن الطّريف في هذا المسلك الوجدانيّ احتواءُ المحدود لِلاَّ محدود ، والفاني الزّائل للخالد الدّائم .

ويبدو أنّ الشّاعر قد طلب ما طلب ليحرّر الموجودات من أسْرها ويطلّقَها من قوانين المادّة ومنطق الحياة . فقد قال في حديثه عن مركّبات الكون : « كلُّها تحيا بنفسي حرّة » . وذلك يعني انّ عمليّة الاحتواء إنّما تُؤازرُها وتُوازيها عمليّة إعادَةِ خلق للكون على هيئة تتّفق مع مبدإ المجانيّة والتّلقائيّة ، أو مبدإ الخلود والمطلق . وهكذا ـ حينما تكون الأشياء قد تحرّرت في قلب الشاعر ـ يرتدّ الكون الى لحظته الأولى ويتطابق من جديد مع الجنّة التي كَانَهَا . الاّ أنّها جنّة غير غيبيّة هذه المرّة ولا مستحيلة . بل هي موجودة في فؤاده . لقد حقّق القلب المعجزة . فقد تعمَّق الإحساسُ بحركة الزّمن الخارجيّة ومحتوياته فانقلبت الموجوداتُ الى مجرَّد قِيَم وحالات وجدانيّة . ولم يبق للشاعر من زمن غير هذا الذي سمّيناه « المدّة » . وقلبه هو الصّانع والمحرّك لهذه المدّة .

ويَروعنا في تجربة الشاعر تجاوُزها للمقابلة التقليديّة بين النّسبيّ والمطلق وارتفاعها بالمحدود الى مستوى الّلا محدود . وهي بذلك تتنزّل في صميم العمل الفنيّ . فهو مثلها مُحتَوٍ على شيء خالد وشيء بشريّ ناقص وهو مثلها يجهد للتوفيق بينهما . والشابي منتبه الى ذلك مُدرك له . لذلك سمّى قصيده الآخر المخصّص للقلب « الأبد الصّغير » ليتطاول على الأبد الآخر ، الأبد الكونيّ .

وقد تضيق بالشابي سعةُ الحبّ ومرونةُ القلب . وقد ينسَدُّ من دونه بابُ الغاب فلا يبقى له عندئذ الاّ حلّ أخير يقلبُ به حَرَجَ منزلته البشريّة الى يُسر . ويتجاوز بفضله سجنَ الزّمن ليظفر برحابة المدّة من جديد . وهذا الحلّ هو الثورة .

4 - الـثـورة :

يُعَدّها جس الثورة من أهمّ الهواجس التي شحنت روح الشّاعر . وهي وليدة شعوره بظلم مضاعَف : فهو موتور في كرامته ككائن اجتماعيّ وهو موتور في كرامته ككائن بشريّ . وان كانت قوى التاريخ والواقع هي المسؤولة عن الظّلم الأوّل فإنّ طبيعة المنزلة البشريّة ذاتها هي المسؤولة عن الظّلم الثّاني . لذلك كانت الثورة عنده ثورتين . للأولى مهمّةُ تغيير الواقع وإحلال العالم البديل وعمادها في ذلك الشّعْبُ ، قوّة التّغيير الرئيسيّة . وهي لا تعنينا في هذا البحث . إنّما تعني هذا البحث وتهمّه الثورة الثانيةُ . لأنّها على خلاف الأولى ليست حدثا تاريخيّا يقرّره الرّفض الوقتيّ لواقع مُعَيّن ريثما يتمّ له استبداله بواقع أفضل وأحسن . وليست استراتيجيّة سياسيّة واعية متئدة تسخّر المشروع الثوريّ لسيطرة أوثق على الواقع لحمله على أتخاذ الهيئة التي تشاؤها له الإرادة . بل هي لحظة تمرُّد قصوى على الحدود البشريّة ، يتعالى فيها الشّاعر ويتسامى على الواقع الى حدّ الإنكار الكامل للتّاريخ . وغالبا ما يهزّه في هذه اللّحظة مارد الكبرياء البشريّة وداءُ الرّفض العنيد . فيقتلع من نفسه اقتلاعا كلَّ دواعي الضّعف البشريّ . ويتضخّم لديه الوعي بقوّة الإنسان حتّى يدفعه الى الإيمان بأنْ لا حدّ لتلك القوّة فينقلب الى طاقة هائلة جبّارة لا يتّسع لها التّاريخ . ولا يتّسع لها بالتالي ككائن بشريّ . فيمضي ليظفر لنفسه بكون ملائم . وله عندئذ نوعان من الإمكان : النُبُوّة والإنسان الأكبر .

وفعلا تشبه الشّابي بالأنبياء . فهو يقول في « النبيّ المجهول » :

ليتني كنتُ كالسّيول اذا سالت * تهدّ القبور رمسا بر مس
ليتني كنت كالرّياح فأطوي * كلّ ما يخنق الزّهور بنحسي
ليتني كنت كالشّتاء أغشي * كلّ ما أذبل الخريف بقرسي

والثّورة الباديةُ في هذه الأبيات تطلب لنفسها قوّة الظّواهر الطّبيعيّة كالسيّول والرّياح والأعاصير لتأتي على الكون هدما وتدميرا . فهي تدكُّه دكّا وتمحوه محوا . وفي هذه الثورة أنفاس أسطوريّة تُذكِّر بالطّوفان وتتصوَّر في صُوَرِ الغضب الغيبيّ كذاك الذي سحق عادا أو ثمودا . أو غيرهما من القبائل والشّعوب . وعالم اليوم ، كعوالم الأمس التي حلّت بها اللّعنةُ ، قد هرم وشاخ واختنقت فيه الزّهور ومات الجمال . وانّ لحظة بعثه غضّا فتيّا لواجب لا يحتمل التأخير . وعلى هذا النّحو يتخطّى الشاعر التاريخَ ليعود بالكون الى لحظة البداية من جديد ويظفر بالمطلق . وحِرصُ الشابي على التّشبُّه بالأنبياء يؤازره في هذا المسعى . فالنُبوّة في أساسها تعني اتّصالا بالغيب بواسطة الوحي ، وخرقا لصلابة المنطق الماديّ بواسطة المعجزة . والشعر عند الشابي هو الوحي . وهو المعجزة . ولحظة النبوّة ليست بالتالي غير لحظة شفافيّة قصوى تنزاح فيها أستار الكون وتسقط فيها عن الشّاعر ، ولو الى حين ، بعض مظاهر عَرضيّته .

وللشاعر في الإنسان الأكبر درجة أخرى الى السّماء ، يتجاوز بها النبوّة ليستقرّ فيها فوق « السّحب والأمطار والأنواء » . وفي هذا المعنى يقول في « نشيد الجبّار » :

سأعيش رغم الدّاء والأعداء * كالنّسر فوق القمّة الشمّاء
أرنو الى الشمس المضيئة هازئا * بالسّحب والأمطار والأنواء
لا أرمق الظلّ الكئيب ولا أرى * مافي قرار الهوّة السّوداء

وفي هذه الأبيات يملأ الشاعر نفسه بإرادة فولاذية صمّاء . ويشحنها بطاقة من التحدّي عنيفة جبّارة ليكسر أغلال حدوده البشرية . ويفجّر في كيانه ما يُشبه الألوهية . فهو يرتفع ليستويَ قبالة الشّمس وينفصل عن عالم الظّلال البشرية ، ظلال الحقيقة ليفوز بالحقيقة ذاتها ويتربّع على الخلود . والعنوان

الثاني للقصيد ليس صدفة . فالشابي ، كبر ومتيوس ، يعلن العصيان . ويتطاول على السماء . ويهتك أستار الغيب ليغتصب سرّ الحياة حتّى يقوى بدوره على صنع الحياة . ويُنصّب نفسه إنسانا أكبر مساويا للخالق او يكاد . وتجربة الإنسان الأكبر ، كتجربة النبوّة ، هي قبل كلّ شيء سلاح موجّه ضدّ الزّمن النّسبيّ . وهي الإكْسِيرُ المحوِّل للدّيمومة رمزِ التّوالي والإفناء الى حالة من التوتّر الوجدانيّ الدّاخليّ تتجمّع فيها أطرافُ الزّمن في لحظة عميقة عمقَ الخلود . لذلك بادر الشاعر الى نفي كلّ مظاهر العَرَضِيّة . فقهر « الدّاء والأعداء » وقطع منابته البشريّة فانفصل عن « الهوّة السّوداء » ونصب في أحشائه قلبا لا ينطفىء . فهو « اللّهب المؤجّج » . وكلّ ذلك إنّما يعني انّه اتّخذ المدّة بديلا عن الزّمن الخارجيّ . وقاوم بثروة الوجدان وعمق الحياة الباطنيّة جفاءَ العالم الخارجيّ وسطحيّته .

وهكذا يكون قد استقام لنا الدّليل الرّابع والأخير بعد الحبّ والغاب والقلب على انّ محنة الشاعر الجوهريّة هي الزّمن . فهو « السّيل الجارف » الذي لا سبيل الى التّهدئة من سرعته المبيدَة الاّ بتعاطي الحبّ أو مزاولةِ الطّبيعة من خلال الغاب أو ممارسة الثورة الوجدانيّة بفضل القلب أو تجربة الثورة والإرادة بواسطة معنى النبوّة أو معنى الإنسان الاكبر . فبذلك فقط يمكن التملّي من الكون . ويمكن ان ينقلب ضيق المنزلة البشريّة الى سِعة ورحابة .

تلك هي في جملتها قصّة الشّابي مع الزّمن . وهي تتراوح بين جنّتين : تقوم إحداهما في مستهلّ التاريخ أو في منتهاه . فهي الفقيدة . وهي الموعودة وتقوم الثانية في قلب الحاضر الرّاهن . و « لحظة البدء » أو « الفجر » أو ذكرى الطفولة هي سبيله الى الجنّة الاولى . وهي المرادفةُ عنده لهذه الجنّة . أمّا الجنّة الثانية فهي ليست كالاولى قابعة هناك بعيدا على تخوم التاريخ . إنّما هي قائمة في أعماق الشّاعر نفسه . وهي لذلك اقرب اليه من الأولى . وأدْعَى الى

الارتياح والأنس . وصانعها الأساسيّ قد يكون الحبّ . وقد يكون الغاب والطّبيعة أو الثورة والقوّة أو القلب . وان اطمأنّ الشّابي الى هذا المسلك فلأنّه ادرك أن لا سبيل الى السّيطرة على ضيق الكون وصلابته الاّ بتوسيع هذا الكون وهدم حدوده . لأنّ « الكائن البشريّ في حاجة الى ما يُصوّره له خيالُه وارادته ووجدانُه . والعالم كما توسّعه هذه الملكات لا بدّ له منه كحافز الى الفعل ودليل على أنّ العالم لا يتجاوزه ولا يتحدّاه . ولا يُفلت منه . وان كان الإنسان لا يفعل فيه الاّ بقدر ما تسمح له به طاقتُه البشريّة الفعليّة » (1) . والشّابي لم يكتف بهذه الدّرجة الأولى من السّيطرة على الكون . ولم تبق لديه عمليّة توسيع هذا الكون وتعميقه تأمُّلا ساكنا فارغا . فقد حوّلها الى إبداع شعريّ . وكأنّه قد فهم « أنّ العمل الذاتيّ الخلاّق هو الذي يُمكّن من تعويض ما تضطّرنا اليه سرعةُ الزّمن من إفناءٍ لأنفسنا . ذلك أنّ كلّ عمل طريف هو خزّان نُوقِف فيه الزّمنَ وندّخره » (2) . ولعلّ الشّابي قد ذهب في كلّ ذلك أبعَدَ ممّا يجب . فقد فتنه هذا الزّمن الدّاخليّ زمنُ الخلق حتّى غفل أحيانا عن التّاريخ . فلم يُوَفّق كلّ التّوفيق الى إحلال أسباب التّكامل اللاّزم بين الزّمن المُعَاد والزّمن الخلاّق .

عبد الصمد زايد

---

(19) هذا الرّأي لِولْيام جيمس . وهو ملخّص لما ورد عند برقسون :

(20) Joël de Rosny من مقال بعنوان La création collective du temps ورد في مجلة « Co. Evolution » سنة 1982 . عدد 7 . ص 4 .

منهج القلهاتي في الرّد على خصومه

من خلال ما طبع من كتاب « الكشف والبيان »

بقلم : محمد بن عبد الجليل

اختلف المسلمون في عهد مبكر من تاريخهم وانقسموا فرقا وأحزابا سياسية ودينية كثر بينها الجدل والمناظرات فكل ينتصر لقوله ويحتج له ويضع في ذلك الكتب ولئن اتفقوا أو آتفق كثير منهم على شيء من آداب المناظرة وقواعدها فإن مناهجهم في الرد على الخصوم اختلفت اختلافا قليلا أو كثيرا باختلاف الفرقة أو المذهب الذي ينتسب إليه صاحب الرد وباختلاف شخصيته وغير ذلك من العوامل وقد وصلتنا كتب كثيرة في الرد على المخالفين منها كتب المعتزلة والشيعة وأهل السنة كما وصلتنا احتجاجات الخوارج لمذهبهم وردودهم على خصومهم وأكثر ما وصلنا من ذلك عن طريق غير الخوارج وبهذا تكون لكتبهم التي في هذا الموضوع ـ الرد على المخالفين ـ أهمية كبيرة إذ من خلال مثل هذه الكتب نعرف معرفة أقرب إلى الموضوعية مآخذ الخوارج على خصومهم والحجج التي يؤيدون بها مذهبهم ويردّون بها على هؤلاء الخصوم .

ومن مؤلفات الإباضبة في هذا الباب كتاب الكشف والبيان لأبي سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي من أهل القرن الحادي عشر للهجرة وقد حققنا

من هذا الكتاب القسم المتعلق بتاريخ الخلفاء الراشدين والفرق الإسلامية وعرّفنا في مقدمة هذا التحقيق بصاحب الكتاب تعريفا موجزا ووصفنا الكتاب وتحدثنا عن غاية المؤلف من وضعه فبينّا أنه لم يؤلف للتاريخ وإنما ألفه ليثبت ان الإباضية هي الفرقة الناجية التي شهد لها النبي بالنجاة في الحديث المشهور في انقسام المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة وهو الذي رواه كثير من المحدثين وروي في أكثر كتب الحديث المتداولة بين المسلمين وبما أن غاية المؤلف إثبات أن الإباضية هي الفرقة الناجية لتمسكها بكتاب الله وسنة رسوله فإن تحقيق هذه الغاية يتطلب جدالا وردودا علي المخالفين من المفيد أن نحاول الوقوف عليها ونعرف منهج القلهاتي فيها وسيكون اعتمادنا في هذا على ما تم تحقيقه من كتاب الكشف والبيان غير أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أن صاحبنا رد على مخالفي الإباضية في أبواب غير التي حققناها من كتابه يدل على ذلك قوله « ولكل من هذه المعاني [المقصود اليد والوجه والعين وغير ذلك إذا أضيف إلى اسم الله] تفسير يبطل ما ذكروه [الضمير يعود على أهل السنة ويسميهم الحشوية المشبهة والصفاتية] وتأولوه وذهبوا إليه وقَدْ ذكرت ذلك في باب الرد على المشبهة وتفسير النفس وغير ذلك في أول الكتاب » (1) فإذا أتينا إلى القسم المحقق من الكتاب وجدنا أن المؤلف يجمل في الحديث عما وقع في خلافه أبي بكر وعمر من حروب الردة والفتوح ثم يطيل نسبيا في أحداث عثمان ومقتله وفي الحرب التي كانت بين علي وأصحاب الجمل ثم بين علي ومعاوية وما انتهت إليه هذه الحرب من التحكيم وظهور حزب الخوارج ومناظرتهم عبد الله بن عباس في التحكيم والقتال الذي كان بينهم وبين علي يوم النهر ويمر بعد ذلك إلى استعراض الأحداث والفتن التي أدت إلى استتباب الأمر لبني أمية . غير أنه لا يقصد التاريخ لذاته وإنما غايته من التأريخ لهذه الأحداث الهامة الرد على

(1) الكشف والبيان 144.

خصومه وإثبات صحة ما يقوله أصحابه وجدير بنا أن نلاحظ أنه اختار هذه الفترة من تاريخ المسلمين لما وقع فيها من أحداث هامة كان لها الأثر في نشوء الفرق الإسلامية وكانت موضوع الصراع والجدال بين المسلمين . ويرد في هذه البسطة التاريخية على الشيعة وعلى أهل السنة ويسميهم الصفاتية والحشوية ويحشرهم في زمرة المشبهة فهو يرد على الفرقتين مستخدما الأحداث التاريخية ومتخذا منها حجة على فساد بعض ما تقول هاتان الفرقتان . فأما الشيعة فيبطل قولهم إن النبي أوصى بالخلافة لعلي ويحتج لذلك بأن النبي لما مرض ولم يستطع أن يؤم الناس في الصلاة أمر أن يصلي بالناس أبو بكر وبأن الصحابة الذين عاش النبي بين أظهرهم وبلغهم رسالته وقرأوا عليه كتاب الله وبلغونا سنة نبيه أقروا لأبي بكر بالفضل وبايعوه بالخلافة وأثنوا عليه فلو أوصى النبي لعلي لما تجاسر أبو بكر على إبطال وصيته ولما حضرت أبا بكر الوفاة استخلف عمر فبايعه المسلمون وأثنوا عليه كما أثنوا على صاحبه فلما طُعن جعل الخلافة في أصحاب الشورى الستة فاختاروا عثمان وبايعوه فأحسن السيرة في السنوات الأولى من خلافته وكل هذا دليل على عدم صحة ما تدعيه الشيعة من وصية النبي لعلي وما تزعمه من عدم صحة خلافة الشيخين ومن بعدهما عثمان . أما أهل السنة فيرد عليهم القلهاتي بهذه المقدمة التاريخية ما يقولون من أن عثمان قتل مظلوما وإن اعترفوا بأحداثه كما يبطل قولهم إن طلحة والزبير وعائشة ومعاوية حاربوا عليا متأولين وكلهم اجتهد وطلب الحق ولكن عليا أقربهم إلى الحق بينما يرى القلهاتي أن أصحاب الجمل ومعاوية وعمرو بن العاص بغاة يحل قتالهم بمقتضى الآية « فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (2) أما علي فقد أصاب الحق بقتال هؤلاء الناكثين والبغاة ولكنه انحرف بل ضل ضلالا بعيدا لما قبل التحكيم ووضع

---

(2) الحجرات 10.

الحرب بينه وبينهم ونقض العهد الذي أعطاه للمسلمين [هكذا يقول القلهاتي] بأن يقاتل الناكثين والبغاة حتى يفيئوا إلى أمر الله وفي هذا القسم من الكتاب استطرادات طويلة وردت في شكل مناظرات حقيقية تاريخية مثل مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج أو في شكل جدال يفترض فيه المؤلف أن الخصم اعترض عليه بحجة فيرد عليها . والغاية من هذه الاستطرادات أن يثبت أن عثمان لم يقتل مظلوما وإنما قتله الصحابة أو قتل والصحابة من حوله فلم ينصره أحد ولا أنكر قتله منهم أحد بل يروي القلهاتي أن عليا والزبير وطلحة وغيرهم كانوا يحرضون الثوار على اقتحام دار عثمان وقتله بينما نجد في المصادر السنية أن هؤلاء الصحابة وغيرهم بعثوا أبناءهم يردون الناس عن دار عثمان ويمنعونه منهم وعلى هذا يكون القلهاتي قد وظف التاريخ لخدمة آرائه والاحتجاج لها والرد على مخالفيه بأن روى بعض الأحداث الهامة مثل مقتل عثمان وحادثة التحكيم ووقعة النهر وان رواية تخالف قليلا أو كثيرا ما جاء في غير كتب الإباضية وقد أشار الطبري وابن الأثير ـ وهما سنيان ـ إلى رواية الخوارج لحادثة التحكيم واستعداد علي للرجوع عن قبوله ثم كذباها قال الطبري في ذلك « وأما الخوارج فيقولون قلنا صدقت قد كنا كما ذكرت وفعلنا ما وصفت [من إصرار على إجابة أهل الشام إلى التحكيم] ولكن ذلك كان منا كفرا فقد تبنا إلى اللّه فتب إلى اللّه كما تبنا نبايعك والا فنحن مخالفوك فبايعنا علي وقال ادخلوا فلنمكث ستة أشهر حتى يجبى المال ويسمن الكراع ثم نخرج إلى عدونا **ولسنا نأخذ بقولهم وقد كذبوا** » (3) وقال ابن الأثير بعد أن نقل هذه الرواية « وقد كذب الخوارج في مازعموا » (4) ومثال آخر أوضح دلالة على أن القلهاتي تصرف في رواية الأحداث حتى تكون صالحة لتبرهن على

(3) الطبري تاريخ 66/6 تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم القاهرة 1964 (سلسلة ذخائر العرب 20) .
(4) ابن الاثير الكامل في التاريخ 107/2 .

صحة ما يذهب إليه هو وأصحابه فقد جاء في سنن البيهقي أن رجلا سأل عليا عن أصحاب الجمل أمشركون هم فقال من الشرك فروا فقال السائل أمناقون هم فقال علي إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا فسأل الرجل فمن هم إذن فقال علي إخواننا بغوا علينا » (5) فأورد القلهاتي هذا الخبر ولكنه جعله في قتلى النهروان فقال « ويوجد أنه قال له بعض أصحابه [بعد فراغه من وقعة النهروان] يا أمير المؤمنين قتلنا المشركين قال من الشرك فروا قال فالمنافقين قال إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا وهؤلاء يذكرون الله كثيرا » (6) وكما تصرف في رواية الأحداث التاريخية والأقوال روى المناظرة التي وقعت بين عبد الله بن عباس مبعوث علي وبين الخوارج رواية مخالفة لرواية المصادر السنية فبينما نجد في هذه المصادر أن عددا هاما من الخوارج رجع إلى علي أو شك في أمره نجد القلهاتي يؤكد أن ابن عباس اقتنع بحجتهم وقبل رأيهم في التحكيم « وانصرف من عندهم [الخوارج] وهو مقر لهم معترف بأنهم قد خصموه ونقضوا عليه ما جاء به مما احتج به عليهم فرجع ابن عباس إلى علي فلما رآه قام فناجاه وكره أن يسمع أصحابه قولهم وحجتهم التي احتجوا بها فقال له علي ألا تعينني على قتالهم فقال ابن عباس لا والله لا أقاتل قوما خصموني في الدنيا وهم يوم القيَامة لي أخصم وعلي أقوى وإن لم أكن معهم لم أكن عليهم واعتزل عنه ابن عباس رضي الله عنه ففارقه » (7) والرأي عندنا أن رواية المصادر السنية لنص هذه المناظرة أقرب إلى الصحة من رواية القلهاتي لأن نص رواية المصادر السنية بعيد من الإطناب والغموض والتفريعات فهو بذلك أقرب إلى روح العرب وإلى البلاغة والفصاحة العربية في القرن الأول بينما في النص

(5) البيهقي السنن الكبرى 2 ـ 173 ـ 174 وانظر شبيها بهذا في طبقات ابن سعد 224/3 ـ 225 في ترجمة طلحة بن عبيد الله.

(6) الكشف والبيان 87.

(7) المصدر السابق 84.

الذي أثبته القلهاتي إطناب يكاد يكون مملا بل هو ممل وغموض في عدد من الفقرات يضاف إلى تفريع في المسائل والاعتراضات والردود عليها وكل هذا يدفعنا إلى ترجيح أن يكون النص الذي يرويه مؤلف الكشف والبيان من وضع الإباضية في عهد متأخر نسبيا وقد يعمد إلى الاحتجاج بحديث يظهر عليه الضعف بل الوضع ليرفع من أحد رجال الإباضية ولا نقصد بذلك الحديثين أو الأحاديث الواردة في فضل عمار بن ياسر وكونه يتبع الحق ويقتل على يد الفئة الباغية ولكننا نقصد حديثا رواه القلهاتي في فضل حرقوص بن زهير وهو من رؤوس الخوارج قتل يوم النهروان فيروي القلهاتي أن النبي قال فيه ثلاثة أيام « أول من يدخل عليكم من هذا الباب رجل فهو من أهل الجنة » وكل يوم هو أول من يدخل ثم يروي خبرا لا يخلو من غرابة وهو أن دانيال الحكيم سأل ربه أن لا يدفنه إلا رجل من أهل الجنة ومات دانيال بالسوس فلم يزل في تابوت حتى فتح أبو موسى الأشعري السوس ووجده فأنفذ إليه عمر بن الخطاب حرقوصا ليدفن دانيال ويضيف القلهاتي أن أبا موسى قال لما بلغه مقتل حرقوص « والذي نفسي بيده لو اجتمع على الرمح الذي طعن به حرقوص ما بين المشرق والمغرب لدخلوا النار كلهم » (8) ولم يرد الحديث في مسند الربيع بن حبيب وهو كتاب الحديث المعتمد عند الإباضية زيادة على عدم وروده في كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة ومن الغريب أن يكفر الخوارج أبا موسى الأشعري ثم يقول أبو موسى هذا في حرقوص ما نسبه إليه القلهاتي فهو كما وظف التاريخ ليحتج ويجادل خصومه وظف الحديث لبلوغ هذه الغاية وعلى هذا تكون الإباضية وضعت الأحاديث لتنصر مذهبها كما فعلت فرق إسلامية أخرى وكثيرا ما يبرز في هذا القسم التاريخي من الكتاب ما في أعمال الحكام

(8) انظر الكشف والبيان ص 86 ـ 87.

الذين تراهم الإباضية ضلّالا أو فساقا بل كفارا من مخالفة للكتاب والسنة فينسب إلى هذا الحاكم أو ذاك أو بعض أصحابه فعلا ثم يحكم على هذا الفعل ويذمه ذما صريحا مباشرا ويؤيد حكمه بدليل أو أدلة من الكتاب أو السنة أو باقوال من تدعيهم الإباضية من رجال المسلمين مثل عبد الله بن عباس أو غيره .

فإذا انتقلنا إلى الجزء الخاص بالفرق الإسلامية وجدنا أن في تصنيفه لها ردا ضمنيا على المخالفين فمنهجه في الكتاب وفي تصنيف الفرق الإسلامية قريب من منهج البغدادي في ذلك في كتابه الفرق بين الفرق فالرجلان ينطلقان كما انطلق غيرهما من الذين كتبوا عن الفرق من الحديث المشهور المروي في انقسام المسلمين إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها على ضلال أو كلها في النار ما عدا واحدة هي الفرقة الناجية وهي أهل السنة على اختلاف مذاهبها واتجاهاتها عند البغدادي أما القلهاتي فالفرقة الناجية عنده هي الإباضية ـ ويسميهم أهل الاستقامة أو المسلمين ـ ويسكت سكوتا كاملا عن فرقها أو الإشارة إليها والحال أن بعض فرق الإباضية هام والغاية من هذا السكوت إثبات إن أصحابه لم تتقسمهم الأهواء . وبعدها يعمد البغدادي والقلهاتي إلى تعداد الفرق الإسلامية وذكر مقالاتها مع بيان ما فيها من فساد ثم يفرد كل من الرجلين بابا للفرقة التي يراها ناجية وقد أفرد القلهاتي الباب الخمسين وهو الأخير في كتابه للحديث عن مقالات الإباضية والسند الذي أخذت عنه مذهبها وهو سند يتسلسل حتى يصل أعلام الصحابة ثم الرسول ثم جبريل ثم الله .

أما الفرق الإسلامية فيصنف القلهاتي أصولها باعتبار ما تقوله في عثمان وقتلته وهي ثلاث فرق فرقة قتلته وهم المهاجرون والأنصار ومنهم علي وفرقة وقفت في قتله ومنها سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة

وفرقة طالبت بدمه ومنهم طلحة والزبير ومن معهما ومعاوية وأصحابه ولما قبل علي التحكيم انقسم أصحابه فريقين فريق قبل التحكيم وهم الشيعة وفريق لم يقبله وهم الخوارج فهذه عنده هي أصول الفرق الإسلامية وفي تسميته لهذه الفرق ولفروعها بما يصمها ويشينها أو يزينها رد على المخالفين فقد سمى قتلة عثمان أهل الاستقامة وهي تسمية فيها انحياز ظاهر وتصويب لفعل من قتل عثمان وهم عنده المهاجرون والأنصار ولا يماري أحد من المسلمين في أنهم هم القدوة بعد النبي . وبرر خروج الحرورية على علي بأنه قبل التحكيم وذلك شك في كونه على الحق ومخالفة لقول الله « فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (9) وأثنى على الخوارج قبل أن تظهر فيهم الانقسامات وبدَّع أمثال نافع بن الأزرق ونجدة بن عامر واعتبر أنهم [أي الخوارج قبل أن ينقسموا] هم الباقون على ما كان عليه الرسول وأصحابه والمتمسكون به أما الواقفون في قتل عثمان فيسميهم الشكاك لأنهم شكوا في أمر أجمع عليه المهاجرون والأنصار ولا يخفى ما في ذلك من شناعة أما المطالبون بدمه فيسميهم العثمانية لمناصرتهم رجلا أجمع المهاجرون والأنصار على انه يستحق القتل ويزيد موقفهم شناعة ما يذكره من أحداث عثمان وما يرويه من أقوال عائشة وبعض الصحابة أمثال ابن مسعود في عثمان ومن ذلك قوله « وبلغنا أن عبد الله بن مسعود قال له ذات يوم يا عثمان أذكرك الله هل سمعت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم « من رضي عنه ابن مسعود فأنا عنه راض ومن سخط عليه ابن مسعود فانا عليه ساخط » قال نعم فقال ابن مسعود أشهد الله ومن حضرني أني عليك ساخط » (10) وكما سمى أصول الفرق المخالفة بما يصمها

---

(9) الحجرات 10 .

(10) الكشف والبيان 43.

سمى فروعها وخاصة أهل السنة وأنكر استحقاقهم هذه التسمية فقال « وسموا أنفسهم سلفية وخلفية وهم ممن تسمى بالسنة والجماعة وقد سماهم أهل الاستقامة أهل الفرقة وأهل الفتنة » (11) وسماهم بما يرى أنهم جديرون بأن يتسموا به فسماهم الصفاتية إشارة إلى عدم تنزيههم الله إذ ميزوا صفاته عن ذاته وسماهم المشبهة إشارة إلى تشبيههم الخالق بخلقه وسماهم حشوية احتقارا لهم ولما يجيئون به من قول ولما يذهبون اليه من تشبيه . وعد من فروع هذه الفرقة المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة اليوم والظاهرية ومذهبا كلاميا سنيا هو الاشعرية وأضاف الى هذه الفروع الكرامية والهيصمية والداودية المنسوبة إلى داود الجواربي (12) والكهشمية (13) والعابدية والتونية والزرينية والإسحاقية والواحدية وكل هذه الفروع إذا استثنينا المذاهب الفقهية الخمسة والأشعرية معدودة في فرق المشبهة ولا تُعتبر من فرق أهل السنة وينسب أكثرها إلى رجال لا علم لهم ولا نباهة وقال فيها الشهرستاني « وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ست العابدية والزرينية والإسحاقية والواحدية وأقربهم الهيصمية ولكل واحدة منهم رأي الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهبا وأوردنا مذهب صاحب المقالة وأشرنا الى ما يتفرع منه » (14) وكما سمى أهل السنة مشبهة وصفاتية وحشوية سمى المعتزلة معطلة . وهكذا نرى القلهاتي يتوسع في أقوال بعض الفرق المخالفة فيفهم هذه الأقوال كما يريد هو أن يفهمها وينسب إلى هذه الفرق مالم تقل به صراحة من مقالات تصمها مثل التشبيه والغلو فيه كما

---

(11) المصدر السابق 141 .
(12) انظر عنه الفرق بين الفرق للبغدادي ص 216 و 320 والشهرستاني الملل والنحل 105/1 .
(13) ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل 105/1 وقال انها من مشبهة الحشوية .
(14) المصدر السابق 108/1 .

يصنف فيها فرقا فرعية قليلة الأهمية غريبة عنها غايته من ذلك أن يبرز أنه مصيب في تسميته هذه الفرقة المخالفة بما يصمها وأن يثبت أن مقالاتها فاسدة .

ومن منهجه في الرد على الفرق المخالفة أنه يخص كل واحدة من أمهات هذه الفرق بباب أو أكثر يتحدث فيه عن أصول هذه الفرقة والمقالات التي أجمع عليها أتباعها وبعض ما يرتبون على ذلك من النتائج ثم يعدد فروع هذه الفرقة الأصلية فيثبت ما انفرد به كل فرع ويبين أحيانا ما في هذه الأقوال من بدع ومسلكه هذا شبيه بمسلك البغدادي عندما يعدد فضائح بعض مخالفيه أمثال النظام وأبي الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر وغيرهم (15) ليبرز ضلالة هؤلاء وضلالة من كان على رأيهم . فاذا فرغ القلهاتي من هذا تجرد للرد على هذه الفرقة الأم وفروعها في باب خاص وربما عقد لهذا الرد أكثر من باب وكثيرا ما يذكر حجة الخصم ثم يدحضها كما أن هذا الرد كثيرا ما يكون مقسما إلى فقرات تكاد تنفرد كل واحدة منها بالرد على قول من أقوال الفرقة المخالفة وكثيرا ما تُستهل الفقرة بمثل هذه العبارة « ومما أضلهم الله به وأعمى أبصارهم » فاذا فرغ من إبطال هذا القول أورد قول أصحابه في تلك المسألة واستعمل في الغالب هذه العبارة « وقال المسلمون » أو « وقال أهل الاستقامة » و « وقد يعرف ذو الألباب » ثم يتبع هذه العبارة ببعض ما تقوله الإباضية . والملاحظ أنه أخذ بعض مادة ردوده على المخالفين من كتب ألفها علماء الإباضية فقد ذكر مثلا ما يفيد أنه أخذ عن أبي محمد بن بركة وهو عالم إباضي عماني من أهل القرنين الرابع والخامس للهجرة وله مؤلفات كثيرة كما ذكر أن رده على الصفاتية ـ وهو الاسم الذي يسمى به أهل السنة ـ مأخوذ من سيرة

---

(15) انظر مثلا تعداد هذه الفضائح في الملل والنحل للبغدادي ص 88 ـ 102 تحقيق البير نصرى نادر بيروت (بدون تاريخ) وقارن ذلك بما جاء في الكشف والبيان ص 128 ـ 129.

شبيب بن عطية وقد جاء في العقود الفضية في أصول الإباضية لسالم بن حميد الحارثي أن أحد رجال الإباضية في عمان سُمى بهذا الاسم وقال إنه كان بمنزلة الإمام في عمان بعد مقتل الجلندى بن مسعود سنة 134 هـ (16)فهل شبيب بن عطية الذي أخذ عنه القلهاتي هو شبيب الذي تحدث عنه صاحب العقود الفضية ؟ ومما يمكن أن يدل على أن القلهاتي أخذ في ردوده عن كتب أخرى قوله « ونبدأ بذكرها [الضمير للفرق] فرقة فرقة ونذكر احتجاجاتها وقولها والحجة عليها من كتاب الله وسنة نبي الله صلى الله عليه وسلم ومن إجماع الأمة » (17) وليس يخفى ان الإجماع المراد هنا إنما هو إجماع الإباضية ومن تدعيهم الإباضية فإذا صح فهمنا لهذا النص واستنتاجنا منه كان الكتاب الذي نشتغل به من نتائج حركة تأليف بدأها الإباضية في عهد مبكر نسبيا يمكن أن يكون القرن الثاني للهجرة ومن غايات هذه الحركة الرد على الفرق المخالفة ومعنى ذلك أن التأليف في الفرق الإسلامية وغيرها والرد على المخالفين لم يكن مما اشتغل به المعتزلة والشيعة وأهل السنة وحدهم بل ضربت الإباضية في هذه الحركة بسهم وهذا يدل على أنها اقتحمت ساحة الصراع الفكري بين الفرق الإسلامية فخاضته ولم تزل تخوضه إلى عهد المؤلف .

وكما استعان بالتاريخ ليظهر فساد بعض مقالات الخصوم من شيعة وسنة وكما سمى الفرق المخالفة بما يصمها عمد إلى الحديث يحتج به لإصحابه وينافح به عنهم ويرد على مخالفيهم فروى أحاديث يدل كل منها دلالة واضحة على ضلال فرقة بعينها أو أكثر من فرق المخالفين فروى مثلا قول النبي في المعتزلة « القدرية مجوس هذه الأمة » (18) وروى قوله في المعتزلة والمرجئة

(16) انظر العقود الفضبة للحارثي ص 253 طبعة بيروت (بدون تاريخ).

(17) الكشف والبيان ص 109.

(18) القلهاني : الكشف والبيان ص 120.

« المرجئة يهود هذه الأمة والقدرية مجوسها » (19) والمراد بالمرجئة هنا أهل السنة لأن المؤلف لم يذكر المرجئة في الفرق التي تحدث عنها وإنما جمع الفرق التي لا يمكن الحاقها بالمعتزلة ولا بالشيعة ولا بالخوارج فجعلها كلها في فرقة كبيرة سماها الصفاتية والحشوية والمشبهة وقال عن أتباع هذه الفرقة إنهم يسمون أنفسهم أهل السنة . وروى كذلك قول النبي في مثبتي القضاء والقدر من الله « سيكون في هذه الأمة قوم يعملون المعاصي ثم يقولون هي من الله قضاء وقدر فإذا لقيتموهم فأعلموهم أني بريء منهم » (20) وروى في الشيعة قول النبي « الرافضة نصارى هذه الأمة » (21) و « سيكون بعدي قوم يسمون الرافضة فإن لقيتموهم فاقتلوهم فإنهم كافرون ينتحلون أهل البيت ويشتمون أبا بكر وعمر » (22) كما روى عدة أحاديث أخرى في الموضوع نقسه ولئن روي الحديث المتعلق بالمعتزلة في عدد من كتب الحديث المعتمدة عند السنة ومنها الكتب التسعة التي صنع ونسينك فهارس ألفاظها فإن الأحاديث الأخرى لم ترد في هذه الكتب ولا في مسند الربيع بن حبيب وهو من كتب الحديث المعتمدة عند الإباضية ولم يكتف القلهاتي باعتبار هذه الأحاديث صحيحة بل أورد معها أقوال بعض الصحابة التي تفيد إنكارهم ما تقول به بعض الفرق المخالفة للإباضية وكأنما لم يكتف بهذا كله فبين العلة التي من أجلها سمى النبي القدرية مجوسا « لأن المجوس قالوا إن للعالم خالقين واحد يخلق الخير وهو النور وواحد يخلق الشر وهو الظلمة والقدرية قالوا إن الله يخلق الخير والعبد يخلق الشر فضاهوا المجوس في قولهم والثنوية في اعتقادهم » (23) وقد استنتج

(19) المصدر السابق ص 198 .

(20) المصدر السابق ص 116 .

(21) المصدر السابق ص 273 .

(22) المصدر السابق ص 269 .

(23) المصدر السابق ص 120 .

هذا من قول المعتزلة « إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها وإن الرب سبحانه لا يخلق إلا الخير ولا يخلق الشر » (24) كما بين العلة التي من أجلها سمى النبي الرافضة نصارى الأمة فقال في الغالية من الشيعة « وهم أهل الغلو والتقصير بسبب شبهاتهم من مذهب الحلولية ومذهب أهل التناسخ ومذهب اليهود ومذهب النصارى لأن اليهود شبهت الخالق بالخلق والنصارى شبهت الخلق بالخالق » (25) ولم يكن القلهاتي بدعا من المتكلمين في استعانته بالحديث للرد على المخالفين ذلك أن الحديث كان من أمضى الأسلحة التي تحاربت بها الفرق الإسلامية وكل واحدة كانت تضع الحديث لنصرة مقالاتها وإبطال ما يقوله المخالفون ولئن اشتهر رجال الشيعة بوضع الحديث فإن من رجال الفرق الأخرى من كان يضع الحديث ولا شك أن من علماء الإباضية من كان يضع الحديث أو يروي الأحاديث الضعيفة لينصر نحلته ولئن كان المعتزلة لا يحبون أن يسموا القدرية ويجزعون من هذه التسمية للحديث المروي في كون « القدرية مجوس هذه الأمة » فإن الخوارج كانوا على ما يبدو يجزعون من حديث آخر ويدل على جزعهم منه وقوف القلهاتي عنده ليثبت أنه موضوع وهذا الحدث مشهور روته كل كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة أو أكثرها في رجل أعرابي حضر والنبي يقسم ما لا جاءه فقال له يا محمد أعدل فغضب وقام الرجل يصلي فقال النبي لأصحابه أيكم يقتله فقام لذلك اثنان أو ثلاثة منهم واحدا بعد آخر وكلما رآه أحدهم خاشعا في صلاته هاب أن يقتله ورجع إلى النبي فأخبره بذلك فاستأذن علي في قتله فأذن له النبي ولكن عليا لم يجد الرجل فرجع فقال النبي « سيكون من ضئضىء هذا قوم يقرأون القرآن لايجاوز تراقيهم . . . » وذكر أوصافا أخرى تنطبق على الخوارج وذمهم ونعتهم بالمروق

(24) المصدر السابق ص 111 .

(25) الكشف والبيان 285 .

من الدين وبشّر قاتلهم ومن قُتل بسلاحهم بالجنة وتوعدهم في رواية أخرى بالقتل إن أدركهم . وقد روى القلهاتي هذا الحديث وجعله في فتى قال في نفسه أنا خير من في هذا المجلس يقصد مجلس النبي وأصحابه ولكنه نعت الحديث بانه موضوع ونقده نقدا داخليا ليصل إلى هذه النتيجة فسأل المخالفين لماذا قام أبو بكر ثم عمر لقتل الرجل فلم يقتلاه أهذا منهما شك في حكمة ما يأمر به النبي ثم اندفع يعيب على أهل السنة تحريفهم للنصوص الدينية وفهمهم لها على غير الوجه الصحيح .

واحتج بالقرآن ليثبت بطلان كثير من مقالات المخالفين من معتزلة وسنة وخوارج وشيعة وطريقته في ذلك أن يثبت قولا من أقوال المخالفين ثم يبطله بآية أو آيات من القرآن وبنص أو أكثر من الحديث وأحيانا يورد حجة المخالفين إذا كانت من القرآن والسنة ثم يدحضها بنص ديني ومن هذا نرى اختلاف منهج القلهاتي والإباضية في تأويل النصوص الدينية وترتيب أصناف الادلة عن منهج غيره فالمعتزلة يستعملون في بحوثهم الكلامية العقل وطرق الاستدلال المنطقي ويتأولون نصوص الكتاب والسنة تبعا لما يؤدي إليه النظر العقلي في الغيبيات حتى أداهم ذلك إلى القول في المسائل المتعلقة بذات الله وصفاته بأقوال غريبة مستهجنة أما أهل السنة فقد عرف عن أكثرهم الإمساك عن الخوض في المغيبات وبعض المسائل الكلامية والأخذ بما يدل عليه ظاهر النص من قرآن وسنة مع تنزيه الله عن أن يكون له شبيه من خلقه وعن كل ما يقدح في عظمته وجلاله ومن هنا وجد القلهاتي منفذا ليعيب أهل السنة - وسماهم الصفاتية والمشبّهة والحشوية - بأنهم يحرفون النصوص الدينية خاصة الأحاديث ويفهمونها الفهم غير الصحيح حتى تصلح حجة على ما يقولون . وعاب الشيعة بأنهم يجعلون القرآن والحديث تابعين لمقالاتهم فيقولون ويذهبون في شرح بعض الآيات مذاهب غريبة مثل قولهم في هذه الآية « وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » إن المقصود بالبقرة إنما هو عائشة أم

المؤمنين وقولهم في شرح « فقلنا اضربوه ببعضها » إنه طلحة والزبير وإذا كان القلهاتي وأصحابه لا يرضون واحدا من هذه الاتجاهات في تأويل النص الديني فإن لهم منهجهم الخاص في ذلك وهو قائم على أن كتاب الله واحد لا يجوز عليه التناقض والاختلاف والسنة واحدة لا يجوز عليها التناقض والاختلاف وهي تفصل ما أجمل القرآن أو توضحه وتشرّع في ما سكت عنه الكتاب فلا يجوز عنده بحال من الأحوال أن تخالف ما جاء به القرآن ولا أن تنقضه كما يقوم هذا المنهج على عدم الإمساك عن الخوض في المسائل الغيبية خوفا من الوقوع في الخطإ وعملا بهذا المنهج اعتبر بعض الآيات أصلا وجعل ما يخالفها تبعا لها فأولها حتى لا تناقض الأولى فمن الآيات التي اتخذ مدلولها أصلا قوله تعالى « ليس كمثله شيء » وهي دالة على نفي التشبيه عن الله فما خالفها من القرآن مثل قوله « يد الله فوق أيديهم » و « بل يداه مبسوطتان » يجب تأويله حتى يوافق معناه الآيات التي تنفي التشبيه واستخرج من هذه الآية « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (26) دليلا على نفي رؤية الله واعتبرها آية محكمة ورد على من احتج ب « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (27) فاستعان باقوال المفسرين وقابل هذه الآية بآيات أخرى واحتج ببعض شعر العرب ليثبت أن ناظرة بمعنى منتظرة فقال « فان احتج محتج بقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » قيل له إنه قال أهل التفسير منهم ابن عباس وأبو صالح والضحاك والحسين ومجاهد قالوا وجوه يومئذ ناضرة اي حسنة مشرقة مستبشرة بثواب ربها إلى ربها ناظرة منتظرة ما يأتيها من خيره وإحسانه وهو معروف في القرآن ولغة العرب قال عز وجل « ما ينظر هؤلاء إلا صبحة واحدة » (28) . . . . وقوله ناضرة الأولى من النضارة والحسن وهي

(26) الأنعام 103.

(27) القيامة 22 ـ 23.

(28) ص 15.

بالضاد والنظرة من الانتظار وهي بالظاء يقال نضر وجهه ينضر نضرا وانشد الفراء . . . [وأثبت بعد ذلك ثمانية أبيات] (29) . وهكذا أبطل كثيرا من حجج الخصوم المستخرجة من القرآن أما الأحاديث التي يحتج بها الخصوم فهو يردها ويعتبرها موضوعة إذا ناقض مضمونها مضمون الآيات المحكمة لأن القرآن مقدم على السنة وعليه يجب أن تعرض وسنده في ذلك قول يرفعه إلى النبي وهو « ستروى بعدي روايات فاعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فإني لم اقله » (30) واستند إلى سند آخر قوي هو الإجماع ليبطل ما يقول به المخالفون فردد كثيرا مثل هذه الجملة « وقال المسلمون أهل الاستقامة » او « وقال أهل الاستقامة » أو ما في معناها ثم أردف ذلك بقول من أقوال أصحابه مناقض لأقوال الخصوم ووصل في بعض الحالات إلى تكفيرهم كفر شرك كما فعل بالأزارقة فقد كفرهم بجحدهم الرجم رجم الزاني المحصن رغم إجماع السلمين عليه .

وقريب من عيبه بعض المخالفين له بتأويل الآيات والأحاديث حسب ما تمليه عليهم أهواؤهم عيبه بعض هؤلاء المخالفين برواية الأحاديث المتناقضة عن رجال متهمين غير عدول فقد عاب على أهل السنة تناقضهم فهم يروون الأحاديث في التشنيع على أهل الأهواء من قدرية ومرجئة وجبرية ثم يأخذون عن بعض رجال هذه الفرق التي يعيبونها كما عاب أهل السنة بأنهم يأخذون الحديث عن رجال قدح بعضهم في بعض وجرّح بعضهم بعضا فقال « وقبلوا شهادة المغيرة بن شعبة وأبي بكر في زمان واحد وقبلوا شهادة محمد بن علي بن مروان ومن خرج عليه فقبلوا حديثه وحديث من خرج عليه وقبلوا حديث

(29) الكشف والبيان 147.

(30) الكشف والبيان ص 150.

المهلب بن أبي صفرة وأبي مروان العبدي » (31) وزاد فعابهم بأنهم في روايتهم الأحاديث كحاطب ليل يروون الأحاديث المتناقضة ولا يدعوهم ما فيها من تناقض إلى الشك في صحتها فيثبتونها في كتبهم ويستنبطون منها الأحكام ويذكر القلهاتي طرفا من هذه الأحاديث ويبين مدى تناقضها تناقضا لا يجوز معه أن يكون بعضها ناسخا وبعضها منسوخا ويتعلق بعض هذه الأحاديث بالأحكام ويتعلق بعضها بالعقيدة وتتعلق أحاديث أخرى بغير ذلك ومن هذه الأحاديث المتناقضة قول الرسول « مثل أمتي مثل المطر لايدرى أو له خير أم آخره » ويناقضه « خير أمتي القرن الذي بعثت فيه » ومنها قوله « لا طيرة ولا عدوى في الإسلام » ويناقضه قوله « فر من المجذوم فرارك من الأسد » . فنرى من هذا أن القلهاتي إذا كان يرجع في تفسير بعض الآيات والأحاديث إلى أسباب النزول بالنسبة للقرآن أو إلى الظروف التي قيل فيها الحديث وإلى توسع العرب في اللغة ومدلول الكلمات واستعمالها المجاز والكناية وغير ذلك إذا كان يرجع إلى هذا وغيره ليثبت أن الآيات كلها أو الأحاديث وإن اختلفت في الظاهر فهي تدل على صحة ما تقول به الإباضية فهو إذا كان الأمر يتعلق بالرد على خصومه يقتصر على تأويل القرآن والحديث وفهمهما على المعاني القريبة الظاهرة ولا يحاول ربط الحديث بالظرف الذي قبل فيه ولا بأسباب النزول بالنسبة للقرآن كما لا يأخذ في استنباطه الأحكام من النصوص بأصل من أصول الفقه المعروفة وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الظرف . أما الشيعة فيعيب عليهم إكثارهم من رواية الأحاديث في الرفع من شأن علي وإثبات الوصية له كما يعيبهم بقولهم إن للنص ظاهرا وباطنا ولم يعب القلهاتي وحده أهل السنة بالاخذ بالأحاديث المتناقضة بل عابهم بذلك قبل القلهاتي آخرون من المعتزلة خاصة وزادوا فعابوهم برواية الأحاديث الغالية في التشبيه وكذلك فعل

---

(31) المصدر السابق 197.

القلهاتي ومما يدلنا على كثرة من عاب أهل السنة أو أصحاب الحديث منهم بهذه العيوب أن ابن قتيبة الف كتابه « تأويل مختلف الحديث » للرد على عائبي أصحاب الحديث وكثير من هذه الأحاديث التي يظهر عليها التناقض مع أحاديث أخرى أو مع القرآن وارد في كتب الحديث الصحيحة وقد صحح ابن قتيبة كثيرا من هذه الأحاديث ورد على من يعيبها بالتناقض أما الأحاديث التي توهم التشبيه فكثير منها وارد في كتب الصحاح ورد ابن قتيبة على الذين عابوا أصحاب الحديث بمثل هذا القول « وقد جاءت أحاديث صحاح مثل « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان » (32) و « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » .... ولهذه الأحاديث مخارج سنخبر بها في مواضعها من هذا الكتاب إن شاء الله » (33) وأحاديث أخرى أوردها القلهاتي منها حديث ان الله اشتكت عيناه فعادته الملائكة (32) أنكر صحتها المحدثون كلهم وردّها ابن قتيبة وقال « وكذلك هذه الأحاديث التي يشنع بها عليهم [الضمير لأصحاب الحديث] من عرق الخيل وزغب الصدر وقفص الذهب وعيادة الملائكة هي كلها باطل لا طرق لها ولا رواة ولا نشك في وضع الزنادقة لها » (33) وهذا يدلنا على أن القلهاتي عاب على أصحاب الحديث ما عابهم به غيره قبله فردود القلهاتي على أصحاب الحديث تمثل إذن حلقة من حلقات الصراع الفكري والجدال بين الاتجاه العقلاني الذي يعتمد المنطق وبين منهج أصحاب الحديث والقلهاتي وأصحابه إلى الاتجاه العقلاني أقرب منهم إلى اتجاه أصحاب الحديث ويشهد على هذا أن صاحب الكشف والبيان أخذ على المحدثين مآخذ قريبة جدا من التي أخذها عليهم النظام حسب ما يفهم من هذا النص لابن قتيبة « وله [الضمير للنظام] أقاويل في الحديث يدعي عليها أنها مناقضة

---

(32) انظر هذه الأحاديث في الكشف والبيان 145 ـ 146.

(33) انظر ابن قتيبة « تأويل مختلف الحديث » ص 76.

للكتاب وأحاديث يستبشعها من جهة العقل وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار وأحاديث ينقض بعضها بعضا وسنذكرها فيما بعد إن شاء الله » (34) ومن هذا النص ومقارنته بما ورد في الكشف والبيان نستخلص أن المنهج الذي اعتمده القلهاتي في بعض ردوده على مخالفيه لم يتغير كثيرا عما كان عليه في عصر ابن قتيبة .

وكثيرا ما يتخلل الرد على الفرق المخالفة حديثه عن أصول هذه الفرق وما يترتب عنها من مقالات فرعية فيبين ما في المقالات الفرعية من فساد إما لأنها تناقض أصلا من أصول هذه الفرقة التي يرد عليها أو لأنها تؤدي إلى ما لا يقبل عقلا في الإسلام كالتعطيل أو وصف الله بما يتنافى وعظمته كوصفه بالعجز أو الجور مثلا وأظهر ما يكون ذلك في ردوده على المعتزلة والشيعة فالشيعة أرادوا الرفع من شأن علي وإثبات الوصية له فوضعوا منه وذكروا عنه ما يقتضي وصفه بالجبن والتضييع بعد أن وصفوه بالشجاعة وذلك أن عليا إذا ثبت أن النبي أوصى له بالخلافة فقد ضيع وصية رسول الله إذ لم يطالب بالخلافة لنفسه كما يثبت جبنه بما أخبروا عنه أنه لم يحرك ساكنا لما ضرب أبو بكر وعمر زوجته فاطمة حتى ألقت ولدا وأرادا أن يحرقا داره لامتناعه عن بيعة أبي بكر . أما المعتزلة فأمرهم أشنع لأنهم قالوا بما يقتضي إن الله موصوف بالعجز عندما ذهبوا إلى أن الله أراد من عباده كلهم الإيمان فكان من بعضهم الكفر وحاجهم القلهاتي بما يلي « وقد علم أهل العقل أن العباد كلهم لم يكن منهم الإيمان وقد كان من بعضهم الكفر فقد كان غير ما أراد الله بزعمهم [الضمير للمعتزلة] أراد أمرا فلم يكن وكان خلاف ما أراد فكفى بهذا من القول فحشا بل جل ربنا عن أن يكون يريد شيئا فيكون غير ما يريد بل هو المريد لجميع

(34) المصدر السابق ص 42 ـ 43 .

الأشياء (35) » وأحيانا يجادل المخالفين بأن يأتي إلى أقوالهم فيعدد ما يمكن أن يترتب عنها من نتائج ويبين أن في قبولهم كلا من هذه النتائج نقضا لأصل من أصولهم أو قولا بما لا يعقل أو كفرا بالإسلام وبهذا الجدال المستند إلى المقاييس المنطقية يرى أنه يلزم خصومه الحجة فلا يبقى لهم إلا الإقرار بالخطإ إن لم يكونوا من المكابرين المعاندين .

كما يظهر ولعه بالجدال واستعمال المقاييس المنطقية في مقارعة الخصوم عندما يتناول المسألة المختلف فيها فيفرعها ويغالي في تفريعها حتى يصل به ذلك الى تخيل الفروع ويسوق الحجج العقلية والنقلية لإثبات صحة ما يراه وفساد ما يذهب اليه غيره ويؤيد حججه العقلية والنقلية أحيانا ببعض ما قاله علماء الإباضية في القصائد المطولة التي قالوها في العلوم المختلفة وهذه المنظومات تندرج في صنف الشعر التعليمي المعروف وكثيرا ما يتفق له إذا احتج لرأيه أن يفترض أن خصومه يردون عليه فهو يفترض الاعتراضات على حججه ويرد عليها واحدا واحدا ومعلوم أن هذه الطريقة في الرد معروفة معمول بها عند المتكلمين المسلمين .

وهكذا نرى أن ردود القلهاتي على خصومه قائمة على عدة أصول منها التسليم بما جاء في الكتاب والسنة ووجوب اعتمادهما في الأحكام والمعتقدات وأنه لا يجوز عليهما التناقض ولا الاختلاف ومنها عدم الإمساك عن الخوض في المسائل الكلامية أو الاعتقادية المتعلقة بذات الله وصفاته وما إلى ذلك واعتماد النظر العقلي في هذا كله والقول بأن النظر العقلي لا يؤدي الى ما يناقض الكتاب والسنة ولم يقل بما قال به النظام من « أن جهة العقل قد تنسخ بعض الأخبار » وانطلاقا من هذا الأصل أول كثيرا من نصوص القرآن حتى لا تناقض ما أداه إليه النظر العقلي ورد كثيرا من الأحاديث ووصفها بأنها موضوعة

---

(35) الكشف والبيان للقلهاتيّ ص 120 .

لمخالفتها ما يؤدي إليه النظر العقلي . ومن أصوله كذلك أنه لايكون إلا الحق والباطل والكفر والإيمان والخطأ والصواب وبذلك رد قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ولكنه قسم الكفر إلى قسمين كفر نعمة وهو كفر أهل القبلة المخالفين للإباضية أو أصحاب الكبائر وكفر شرك وهو كفر من لم يؤمن بأسس الإسلام ولولا هذا التقسيم لقال بأن المخالفين كلهم كفار . كما يمكن القول إن منهجه في الرد على خصومه يشبه من عدة وجوه ردود المتكلمين المتقدمين على خصومهم فقد مر بنا مثلا أن بعض ما عاب به خصومه ورد في بعض كتب أهل السنة مثل الفرق بين الفرق للبغدادي والملل والنحل له وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ولكنه يخالفه من وجوه أخرى ولا شك أنه من المفيد جدا أن نقارن بين مناهج المتكلمين المنتمين إلى الفرق الإسلامية المختلفة في ردودهم على خصومهم في عصور مختلفة ولا شك أننا بهذه المقارنة نقف على ما بين هذه المناهج من فروق وعلى تطورها من عصر إلى عصر وعلى ما أثر فيها حى اتبعت في هذا التطور خطا دون خط .

محمد بن عبد الجليل

MODELES ARABES ET IMAGINAIRE FRANÇAIS DE LA RENAISSANCE A L'AGE CLASSIQUE : LE THEME DE LA MER

Par Alya BACCAR

De nombreux ouvrages ont été consacrés aux apports du monde arabo-musulman à l'Occident (1). Mais, si l'accent a été mis sur cet héritage dans les domaines scientifiques et philosophiques, le domaine maritime lui, fait figure de parent pauvre (2).

Nos recherches concernant le thème de la mer dans la littérature française du XVII^e^ siècle, nous ont amenée à découvrir, au fur et à mesure de nos lectures, le rôle important joué par les Arabes dans l'élaboration de la technicité de la navigation et même dans la formation des mentalités françaises à l'égard du monde marin.

C'est pourquoi, l'influence du monde arabo-musulman se manifeste aussi bien dans le domaine scientifique et technique qu'au niveau

---

(1) Aldo Mieli : « La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale ». Leiden, E.J. Brill, 1938
— Histoire générale des sciences, vol I; « La Science antique et médiévale (des orgines à 1450), éditée par R. Taton. Paris 1957.
— Francesco Gabrieli (sous la direction de) : « Histoire et civilisation de l'Islam en Europe ». Bordas 1983.
— Montgomery Watt : « L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale ». Revue des études islamiques. 1972. Tom XL, fasc, 1, 2, 3.

(2) Gabriel Ferrand : « Introduction à l'astronomie nautique arabe ». Paris 1928.
— J.J. Sedillot : « Traité sur les instruments astronomiques des Arabes », P. 1834.
— H. Grosset-Grange : « Les traités arabes de navigation » Arabica, revue d'études arabes, Tom XIX, fasc. 3, 1972, pp. 240-254.
— H. Grosset-Grange : « Les marins arabes du Moyen-Age ». Arabica, revue d'études arabes, Tom XIX, fasc. 1, 1977, pp. 43-57.

lexicologique et littéraire. Etant donné l'ampleur de ce patrimoine nous avons limité notre analyse au seul aspect littéraire. Il nous a donc semblé intéressant d'étudier, à travers deux textes arabo-musulmans l'influence littéraire exercée sur la production théâtrale et romanesque française de Rabelais à Corneille.

Nous examinerons les textes arabes traduits et donc connus au XVIe et XVIIe siècles et dans lesquels le thème de la mer apparaît à divers degrés. A cet effet, nous avons retenu à titre représentatif, le *Canon de médecine* d'Avicenne et la *Description de l'Afrique* de Jean-Léon l'Africain.

Nous le savons, le *Canon de médecine* d'Avicenne a eu une grande notoriété en Europe. Les nombreuses traductions qu'il a suscitées dès le XIIe siècle sont le témoignage vivant de l'engoûment pour cet ouvrage. Concernant les XVIe et XVIIe siècles, le *Canon de médecine* a été édité globalement ou partiellement en latin puis en français (3).

Pour illustrer notre propos, nous avons retenu plus particulièrement un chapitre donnant de brefs conseils pour éviter le mal de mer :

« Des soins à donner au voyageur en mer ».

« Il arrive que le voyageur en mer ait le vertige, que la tête lui tourne, qu'il soit pris par une forte envie de vomir ; cela a lieu surtout les premiers jours (du voyage), puis le mal s'apaise et se calme. L'on doit éviter de faire retenir le malade avec insistance, et de l'empêcher de vomir ; au contraire, on doit lui en donner la possibilité, à moins qu'il n'en abuse ; alors on intervient pour l'en empêcher.

« Quand aux mesures préventives pour que le voyageur ne soit pas sujet à l'envie de rendre, il n'y a aucun mal à ce qu'il en prenne.

« Il peut, ainsi, consommer des fruits, tels les coings, les pommes, les grenades. S'il avale des graines de céleri, cela l'empêche de vomir, ou, si le vomissement s'est déclaré, cela s'arrête. L'absinthe a le même effet.

« Parmi les médications qui empêchent le vomissement, (citons celles qui consistent) à donner au voyageur des aliments acides, qui sont de nature à fortifier le pylore et à empêcher les vapeurs (humeurs) de monter

(3) Bruxelles : 1609
Louvain : 1658
Paris : 1532, 1549, 1555
Rome : 1593
Venise : 1527, 1591, 1602, 1608, 1625, 1626.

à la tête : telles les lentilles assaisonnées de vinaigre et de verjus, une petite dose de pouliot ou de thym, du pain rafraîchi par une boisson aromatisée, de l'eau fraîche pouvant contenir en infusion du thym. Il est nécessaire également d'enduire l'intérieur des narines avec de la céruse » (4).

Avicenne commence par la description des symptômes : « le vertige » et « l'envie de vomir ». C'est une maladie qui se définit dans le temps et dans l'espace : elle se manifeste « en mer » et dure « les premiers jours du voyage ». Autrement dit, cet état nauséeux décrit une courbe sinusoïdale et comporte une phase aiguë.

Après avoir insisté sur l'attitude à adopter face au malade, Avicenne passe à la thérapeutique qu'il préconise. Celle-ci est une médication naturelle qui fait appel aux bienfaits des fruits à pépins : tels les *coings, les pommes* et les *grenades* ; des légumes : *céleri* et *lentilles* et des plantes : *absinthe, pouliot* et *thym*. Aucune médication chimique n'est conseillée, bien au contraire, Avicenne, à l'instar des médecins de son époque, préconise des remèdes naturels qui auraient fait, sans doute, les délices des écologistes de notre siècle.

Cette méthode, toutefois, ne semble pas avoir obtenu l'approbation de François Rabelais qui, médecin lui-même, prend le contrepied de ces remèdes dans un de ses ouvrages *Le Quart Livre*. Il attaque, en effet, les « folz médicins », il s'agit des médecins arabes du Moyen-Age. Rabelais condamne leurs vieilles méthodes ; leurs traitements sont, à ses yeux, inefficaces et fantaisistes : Pantagruel et ses compagnons prennent le large sur le vaisseau « la Thalamege » et « feirent de leurs maisons force vivres et vinage apporter. Tous beurent à eulx. Ils beurent à tous. Ce feut la cause pourquoy personne de l'assemblée oncques par la marine ne rendit sa guorge (a) et n'eut perturbation d'estomach, ne de teste. Ausquelz inconveniens ne eussent tant commodement obvié beuvans par quelques jours paravant de l'eaue marine, ou pure, ou mistionnée avecques le vin ; ou usans de chair de coings, de escorce de citron, de *jus de grenades* aigresdoulces ; ou tenens longue diete ; ou se couvrans

(4) Avicenne : *Canon de médecine*, texte arabe, edt. Beyrouth, sans date, d'après l'edt. de Boulaq, Tom I, p. 187, 8e partie. La traduction de ce chapitre a été effetuée par un groupe d'universitaires tunisiens.

(a) vomit.

l'estomach de papier, ou autrement faisans ce que les folz medicins ordonnent à ceulx qui montent sus mer » (5).

De ce fait, les docteurs Avicenne et Rabelais se contredisent laissant à leurs patients le choix entre ces deux prescriptions ; c'est hélas un usage encore courant de nos jours. Les auteurs français du XVII[e] siècle, quant à eux, ont la possibilité de puiser dans ces deux textes tout en donnant à leurs récits un vernis de vraisemblance.

Le deuxième texte que nous avons choisi est la *Description de l'Afrique* d'Al Hassen B. Muhammad al Wazzan el Zayyati dit aussi Yuhanna al Assad Al Garnâti surnommé Jean Léon L'Africain (6).

Pour tout homme de lettres dont la trame narrative ou dramatique a pour cadre les rivages du continent africain, et la Méditerranée ou l'océan Atlantique, cette œuvre est une source inépuisable de renseignements.

Jean Léon l'Africain décrit son grand périple à travers l'Afrique, avec la précision du géographe, du sociologue, de l'économiste, de l'historien et du commis-recenseur de l'Etat. Malgré la rigueur et le laconisme rébarbatif de son style, cette œuvre reste pourtant de lecture facile et aisée. Cela permet à tout écrivain désireux d'acquérir un complément d'informations sur le monde islamique de puiser dans cet écrit de quoi assouvir sa soif de connaissance. Il y découvrira l'histoire et la description imagée de l'Afrique. S'intéressant à la mer, et aux aventures marines, il pourra satisfaire sa curiosité et enrichir son imagination.

L'auteur situe avec précision le cadre où évoluent certains peuples méditerranéens :

Le long des côtes marocaines des navires portugais, nord-africains et corsaires croisent dans l'océan Atlantique. Tandis qu'en Méditerranée

---

(5) Rabelais : *Le Quart Livre*, Tome II, Chap. I, edt. Garnier, Paris 1962, p. 34.

(6) Né à Grenade entre 1489 et 1495, il quitte sa ville natale devenue catholique en 1495 et s'installe à Fez où il fait ses études. Il voyage dans de nombreux pays en Afrique et en Asie. Vraisemblablement, lors d'un retour de la Mecque, en 1517 ou 18, il est capturé à Djerba par un corsaire Sicilien et amené à Naples puis à Rome. Là il est converti au christianisme et baptisé le 6 janvier 1520 par le pape Léon X. Il retourne à la religion musulmane vers 1525. Grand homme de lettres, érudit, rédigeant en arabe et en italien, il écrit cette œuvre pour le pape. Il l'achève le 10 mars 1526. Il l'écrit d'abord en arabe puis en italien. Ce livre est imprimé pour la première fois à Venise en 1550 et obtient un immense succès par delà les frontières italiennes ; il est ainsi découvert par la France qui le publie : Lyon 1566 ; Anvers 1556 ; Genève 1559.

jusqu'à la frontière tunisienne ce sont généralement les Espagnols qui ont la main mise sur ces eaux. Puis, les Siciliens, les Turcs et les Egyptiens sillonnent la Méditerranée orientale.

Cette mer apparaît comme un lieu d'intense activité où se rencontrent des marins de diverses contrées.

Un amateur de récits maritimes trouvera de nombreuses narrations de combats navals et de sièges de villes par mer ; c'est ainsi que nous assistons à :

— La prise *d'Azafi* par la flotte portugaise où la ruse et la préméditation de l'assaut sont bien exposées (7).

— *Azamur*, quant à elle, est assiégée par intimidation (8).

— Tandis qu'*Anfa* n'oppose aucune résistance aux cinquante vaisseaux portugais venus la détruire (9).

— Le siège de *Mahmora* par les Portugais rappelle étrangement la bataille opposant Maures et Espagnols dans *Le Cid* de Pierre Corneille ; nous lisons, en effet, dans le premier texte :

« Une nuit avant l'aube trois mille Portugais débarquèrent dans l'intention de s'emparer de l'artillerie du roi de Fez. Ce fut une grande erreur de croire qu'un tel nombre de fantassins pourrait réussir ce fait d'arme. Six à sept mille hommes se tenaient à la garde de cette artillerie, mais à l'aube ils dormaient tous(...) La rumeur fut telle que tout le camp s'éveilla(...) Mais les Mores, qui sont des gens féroces, ne voulurent faire aucun prisonnier et les tuèrent tous(...) Il (le capitaine portugais) demanda du secours au capitaine général qui se tenait en dehors de l'embouchure du fleuve avec des vaisseaux ayant à bord de nombreux nobles et chevaliers portugais.

Les Mores tombèrent sur les Portugais et en tuèrent une grande partie. Les autres se jetèrent dans le fleuve dans l'espoir de rejoindre les vaisseaux à la nage mais ou bien ils se noyèrent ou bien ils furent tués comme les premiers. Les bâteaux furent brûlés et leur artillerie fut jetée à l'eau. La mer fut teinte de sang pendant trois jours dans ces parages » (10).

---

(7) Jean-Léon l'Africain : *Description de l'Afrique*, edt. Adrien, Maisonneuve, Paris 1956 Tome I, p. 120.

(8) Jean-Léon l'Africain : op. cit. p. 126-127.

(9) Jean-Léon l'Africain : op. cit. p. 160-161.

(10) Jean-Léon l'Africain : op. cit. p. 120.

Le Cid pour sa part, narre la même situation dans la scène suivante :

« Cette obscure clarté qui tombe des étoiles
Enfin avec le flux nous fait voir trente voiles ;
L'onde s'enfle dessous, et d'un commun effort
Les Mores et la mer montent jusques au port.
On les laisse passer ; tout leur paraît tranquille ;
Point de soldats au port, point aux murs de la ville.
Notre profond silence abusant leurs esprits,
Ils n'osent plus douter de nous avoir surpris ;
Ils abordent sans peur, ils ancrent, ils descendent,
Et courent se livrer aux mains qui les attendent.
Nous nous levons alors, et tous en même temps
Poussons jusques au ciel mille cris éclatants.
Les nôtres, à ces cris, de nos vaisseaux répondent ;
Ils paraissent armés, les Mores se confondent,
L'épouvante les prend à demi descendus ;
Avant que de combattre, ils s'estiment perdus.
Ils couraient au pillage, et rencontrent la guerre ;
Nous les pressons sur l'eau, nous les pressons sur terre,
Et nous faisons courir des ruisseaux de leur sang,
Avant qu'aucun résiste ou reprenne son rang.
Mais bientôt, malgré nous, leurs princes les rallient ;
Leur courage renaît, et leurs terreurs s'oublient :
La honte de mourir sans avoir combattu
Arrête leur désordre, et leur rend leur vertu.
Contre nous de pied ferme ils tirent leurs alfanges ;
De notre sang au leur font d'horribles mélanges.
Et la terre, et le fleuve, et leur flotte, et le port,
Sont des champs de carnage, où triomphe la mort ». (11)

Les deux scènes se passent par une nuit claire, aussi bien sur le rivage, que sur les navires ennemis. Elles se déroulent à l'embouchure d'un fleuve et aux pieds des remparts d'une ville : Sebou et Mahmora pour *Description de l'Afrique*, Ouedalkabir et Séville pour *Le Cid.* En outre, il s'agit d'un effet de surprise opposant des milliers d'hommes, tandis que les vaisseaux se profilent dans l'ombre à la portée de quelques brasses ; enfin, la ruse et la fureur des combats sanglants n'ont d'égales que les mêmes tactiques présentées dans la scène épique narrée par Rodrigue. Cette dernière est rehaussée bien évidemment, par l'art de Corneille. Elle révèle son talent dans un morceau de bravoure : il s'agit d'un récit vivant et précis émaillé d'images poétiques.

(11) Corneille : *Le Cid* Acte IV, sc 3 v.1258 à 1326.

Ajoutons que dans *Description de l'Afrique*, l'allusion aux *Bâteaux brûlés* qu'on imagine embrasant la nuit rappelle également le début du roman de Melle de Scudéry, *Artamène ou le Grand Cyrus* qui commence en ces termes :

« L'embrasement de la ville de Sinope était si grand, que tout le ciel ; toute la mer ; toute la plaine ; et le haut de toutes les montagnes les plus reculées, en recevaient une impression de lumière, qui malgré l'obscurité de la nuit, permettait de distinguer toutes choses. Jamais objet ne fut si terrible que celui-là : l'on voyait tout à la fois vingt galères qui brûlaient dans le port ; et qui au milieu de l'eau dont elles étaient si proches, ne laissaient pas de pousser des flammes ondoyantes jusques aux nuës(...) Tous les cordages et toutes les voiles, des vaisseaux et des galères se détachaient toutes embrasées, s'élevaient affreusement en l'air, et retombaient en étincelles sur toutes les maisons voisines » (12).

Sans nous aventurer à conclure que Corneille et Melle de Scudéry ont lu la *Description de l'Afrique*, retenons simplement que le siège de la ville de Mahmora, par mer, témoin de moments aussi héroïques, est un exemple de ce que tout auteur peut découvrir de détails descriptifs contribuant à créer des tableaux animés, sonores et poétiques.

D'autres comptes-rendus sur des ports assiégés sont également nombreux dans la suite de l'œuvre de Jean-Léon l'Africain : Espagnols attaquant les Maures (13), flottes échouées (14), corsaires de Bougie pillant les côtes espagnoles (15), déploiement de forces (16), flottes génoises (17), combats sanglants (18)... Ainsi donc, études de caractères guerriers, situations riches en exploits peuvent être largement exploitées.

En outre, dans *Description de l'Afrique*, le lecteur découvre le commerce par voie maritime ainsi que la pratique de la pêche en haute mer tous deux florissants en Méditerranée et sur les côtes atlantiques.

---

(12) Melle de Scudéry : *Artamène ou le Grand Cyrus* : 1[er] Partie, Livre 1, pp. 1 et suiv..

(13) Azafé : *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 117 et 126.

(14) *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 340.

(15) *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 347.

(16) *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 360.

(17) *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 378.

(18) *Description de l'Afrique* : op. cit. p. 400 et 402.

Chaque port a son activité spécifique : *Azafi* est un havre commercial où Portugais et Africains viennent s'approvisionner (19). A *Sela*, le commerce est florissant, Génois, Vénitiens, Anglais et Flamands y font escale (20). *Terga* est prospère grâce à sa pêche locale ; l'on y procède à la salaison de poissons vendus aux montagnards (21). *Bédis* est non seulement un port de pêche, de construction navale, et de trafic maritime mais encore un lieu où marchands et voyageurs incitent au négoce (22). *Ielles* est fort accueillant pour les gros navires (23). Tandis qu'à *Mellala* on procède à la pêche des huitres perlières (24). *Mersalkabir* est non seulement un grand port de commerce mais aussi un abri lors des grandes tempêtes (25). *Mustaganin* est fréquenté par les bateaux d'Europe (26). A *Tedelles*, la pêche au filet est si abondante qu'on distribue gratuitement le poisson (27). *Bona* possède de grandes ressources en corail (28), tandis que *Gerbe* s'est fait connaître par son trafic très intense avec les Egyptiens, les Turcs et les Tripolitains (29). *Mosrate* a établi un riche commerce avec les galères tunisiennes, car on y procède aux échanges d'esclaves, et à la vente de civette et de musc provenant d'Ethiopie et du Soudan (30). *Allexandria* est un grand port où mouillent des navires européens, il est connu pour la sévérité de sa douane (31).

Nous pouvons continuer ainsi notre énumération de villes baignées par la Méditerranée chacune d'entre elles ayant son cachet propre et sa couleur locale.

---

(19) Jean-Léon l'Africain : op. cit. I. p. 117.

(20) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 169.

(21) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 180.

(22) Jean-Léon l'Africain : Tome I, o. 274-275.

(23) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 276.

(24) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 289.

(25) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 342.

(26) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 343.

(27) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 352.

(28) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 369-371.

(29) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 400-401.

(30) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 414.

(31) Jean-Léon l'Africain : Tome II, p. 495-498.

L'œuvre de Jean-Léon l'Africain permet également de connaître des villes maritimes fortifiées et des ports de guerre. Ainsi, *Anfa* possède des fustes armées (32). *Rabat* surveille la mer du haut de son Ribat (33). *Bédis* est un port arsenal pour galères et fustes (34). *Melela* se définit par sa forteresse espagnole (35) et *Tebecrit* par sa position stratégique, car elle est bâtie sur un rocher (36). Il en est de même de *Harescol* et de *Gegel* (37). Oran est le port qui équipe les corsaires. *Gezaïr* possède une rade importante (38), sa population est composée, pour sa grande majorité, de corsaires. *Gerbe* se fait respecter grâce à sa forteresse près de la mer (39). Tandis qu'*Alessandria* possède deux ports l'un de commerce, l'autre de guerre et emploie en permanence un guetteur pour surveiller les côtes (40).

Par cette énumération, *Description de l'Afrique* de Jean-Léon l'Africain est une œuvre qui divulgue de précieux renseignements sur une partie du globe peu connue jusqu'alors, ses différentes contrées, et ses rapports existant entre les nombreux étrangers qui se croisaient sur cette mer ; la défense que chacun utilisait pour sa propre survie (sièges, tueries, pirateries...). L'écrivain français n'aurait qu'à y puiser toute la couleur locale qui donnerait plus d'exotisme et de relief à sa narration, et enrichir son imagination pour recréer l'atmosphère des genres narratifs et dramatiques (41). L'œuvre de Jean-Léon l'Africain est donc une mine

(32) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 160.

(33) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 164.

(34) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 274-276.

(35) Jean-Léon l'Africain : Tome I, p. 289-290.

(36) Jean-Léon l'Africain : op. cit. Tome II, p. 329.

(37) Jean-Léon l'Africain : op. cit. Tome II, p. 361-362.

(38) Jean-Léon l'Africain : op. cit. Tome II, p. 347-350.

(39) Jean-Léon l'Africain : op. cit. Tome II, p. 400-401.

(40) Jean-Léon l'Africain : op. cit. Tome II, p. 495-498.

(41) Gomberville : *Le Polexandre*
M. et Melle de Scudéry : *Almahide ou l'esclave reine*
— Melle de Scudéry : *Mathilde d'Aguilar*
— J.P. Camus : *Les Tapisseries historiques*
— Mme de Villedieu : *Alcidamie*
— Mairet : *L'illustre corsaire.*

inépuisable d'illustration des thèmes romanesques tant appréciés par la société de l'âge baroque puis classique.

Comment peut-on résumer l'apport des écrits arabo-musulmans à la France dans le domaine maritime ?

Là encore, les Arabes ont joué un rôle indéniable ; ayant tiré profit des sciences anciennes qu'ils ont repensées et enrichies, ces conquérants, hommes de science, commerçants et donc navigateurs ont permis la transmission d'une certaine technicité à l'Europe.

De même dans le domaine intellectuel, les œuvres qui viennent d'arrêter notre attention ont fourni des thèmes riches et variés que la création littéraire française ne manquera pas d'exploiter : médication, évènements historiques, décors, scènes, situations, tout concourt à définir l'environnement psychologique du héros. De telle sorte que la fiction romanesque française s'est largement inspirée des textes arabes à partir desquels elle a brodé pour inventer des aventures rocambolesques et envoûter le lecteur.

Alya Baccar

مقامة « تفضيل النخلة على الكرمة »

لعلي النباهي المالقي

(713 هـ/1313 م ـ بعد 792 هـ/ بعد 1390 م)

بقلم : حسناء الطرابلسي بوزويتة

المقامة بالاندلس :

إن لم تتحدث كتب التراجم وكتب الاختيارات الأدبية عن تناقل مقامات الهمذاني (358 هـ/968 م ـ 398 هـ/1008 م) بالاندلس ، فان مقامات الحريري (446 هـ/1054م ـ 516 هـ/1122 م) قد وصلت اليها ولاقت رواجا كبيرا لدى أدبائها . نقلها اليهم الأندلسيون الذين رحلوا الى العراق وسمعوا المقامات على لسان الحريري ذاته أو بعض تلاميذه . الاّ أن المقامة الأندلسية وان شابهت المقامة المشرقية من حيث الشكل ، أي في أسلوبها السجعي ، وفي سردها لأحداث يأخذ فيها الخيال بنصيب وافر ، فقد اختلفت عنها من حيث عدد المقامات وأغراضها . فنجد من الكتاب الأندلسيين من لم يؤلف سوى مقامة واحدة أو اثنتين ، على أنّ أكبر عدد هو سبعة اذا استثنينا مقامات السرقسطي (ت 538 هـ/1144 م) وهي

خمسون . واختلفت الأغراض كذلك وان كانت قليلة منحصرة خاصة في وصف الرحلات والنقد الأدبي وجيَل المكدّين (1) .

على أن هذا الاختلاف لا يحطّ من قيمة المقامة الأندلسية بل يُكسبها طابعا محلّيا مميزا لعلّه يتمثل خاصّة في تنويع الأغراض وادخال غرض المفاخرة فيها (2) . فنجد مقامات في تفضيل النثر على الشعر او تفضيل القلم على السيف أو تفضيل النخلة على الكرمة كما هو الشأن في مقامة النباهي (3) ، وهي التي عنينا بتحقيقها ودراستها في هذا البحث .

مـؤلّـفـها :

والنباهي هو علي بن عبد الله بن محمد بن الحسن الجذامي المالقي النباهي أبو الحسن المعروف بابن الحسن . وهو قاض وأديب مؤرخ . ولد بمالقة سنة 713 هـ/1313 م وعاش الى ما بعد سنة 792 هـ/1390 م ورحل الى غرناطة ثم ولي خطة القضاء بها . وأرسل مرتين في سفارة سياسية من غرناطة الى فاس سنتي 760 هـ/1359 م و 788 هـ/1386 م . وكان صديقا للسان الدين بن الخطيب (ت 776 هـ/1375 م) ثم انقلبا عدوّين ، فنال منه ابن الخطيب ولقبه بالجُعْسوس (أي القصير) ازدراء به ، وكتب رسالة في هجائه سماها : « خلع الرسن في وصف القاضي ابن الحسن » (4) .

---

(1) محمود طرشونة : « الهامشيون . . . » ، تونس ، 1982 ، ص 50 وما بعدها .
(Les marginaux dans les récits picaresques arabes et espagnols)

(2) ومقامات السرقسطي المشار اليها سمّاها صاحبها « بالمقامات اللزومية » ، وقد التزم فيها ما لا يلزم مبتكرا بذلك نمطا جديدا داخل هذا الجنس الأدبي الخاص ، ألا وهو المقامة فدعم بذلك طرافة المقامة الأندلسية .

(3) ذكر محمود طرشونة هذه المقامة في جدول أحصى فيه المقامات الأندلسية الاّ أنه ترجم عنوانها بـ : Controverse entre le palmier et le figuier والمطلع على المقامة يتبين أن الحوار يدور فيها بين نخلة وكرمة أي شجرة عنب لا بين نخلة وتينة .

(4) ذكرها المقري في « نفح الطيب . . . » ، ط . بيروت ، 1968 ، ج 7 ، ص 49 وج 9 ص 307 .

ولابن الحسن كتب مفيدة منها « المرقبة العليا فيمن يستحقّ القضاء والفتيا » ، سماه ناشره (5) : « تاريخ قضاة الأندلس » و « نزهة البصائر والأبصار » (6) ، وقد تناول فيه استطرادا تاريخ الدولة النصريّة بغرناطة ، وقد كان حيّا سنة 792 هـ/1390 م (7) .

وقد قال عنه المقري في « نفح الطبيب . . . » نقلا عن لسان الدين بن الخطيب : « عفّ النشأة ، طاهر الثوب ، مؤثر للوقار والحشمة ، خاطب للشيخوخة ، مستعجل للشيبة ، ظاهر الحياء . . . حافظ ، مقيد ، طُلَعَةٌ ، إخباريّ ، قائم على تاريخ بلده . شرع في تكميل ما صُنِّف فيه ، ولازم للتقيد والتطريف ، متفرع الاجادات والفوائد . . . حسن الخط ، ناظم ناثر ، نثره يشفّ على نظمه » (8) .

دوافع تحقيقنا لهذه المقامة :

والذي حدا بنا الى تحقيق هذه المقامة يتلخّص في أسباب ثلاثة : أولها أنها غير معروفة رغم أن نصها مطبوع ، وذلك أن الطبعة لم تذكر فيها كلمة المقامة ، وهي من ناحية أخرى مشوّهة محرّفة لا تعطي الدارس فكرة صحيحة عن نثر المالقي فبقيت في عداد المخطوطات (9) .

---

(5) ليفي بروفنسال Lévi - Provençal القاهرة ، 1948 .

(6) ذكره الزركلي في الأعلام .

(7) المرجع السابق .

(8) ج 3 ، ص 469 .

(9) أورد نصها لسان الدين بن الخطيب في « الاحاطة . . . » دون عنوان أو تنبيه على أنها مقامة مكتفيا بالتقديم لها بقوله : « من أمثل ما صدر عنه في غرض غريب ، وهو وصف نخلة بازاء باب الحمراء . ونثره كثير ، ولكنا اخترنا له ما اختار لنفسه ، وأشاد بشفوفه على أبناء جنسه » . (ط 1 ، القاهرة ، 1977 ، بتحقيق محمد عبد الله عنان ج 4 ، ص 95 ـ 100) . ولا يبدو أن الدارسين انتبهوا الى أن هذا الفصل هو المقامة التي كتبها النباهي في تفضيل النخلة على الكرمة .

وثانيها أن لهذه المقامة قيمة وثائقية وان كانت ضعيفة من الناحية الفنية .

أمّا ثالثها فهو حصولنا (10) على مخطوطة بها أصل للمقامة مستقل وشرح لها بقلم المؤلف مستقل أيضا لا يبدو أنهما نشرا أو درسا .

منهج التحقيق :

ولقد اتخذنا من نص المخطوطة المستقلّ (11) ، أصلا في التحقيق . واتّخذنا من شرح المؤلف للمقامة سندا استعنّا به لتوضيح لفظ غامض أو معنى غريب ، وللتحقيق في هيئة كلمة أو تركيب . ولم نُحل على نص المقامة كما ورد في كتاب « الاحاطة . . . » لما فيه من تشويه وبعدٍ عن الأصل .

وقد استعملنا حرف (ش) لما أخذناه من شرح المؤلف وحرف (م) لشروحنا كما شفعنا النص بالنقط المناسب والشكل التامّ والتعريف بالأعلام .

وصف مخطوطة المقامة :

اعتمدنا في تحقيقنا على صورة من نص المقامة ، والأصل محفوظ ضمن مجموع مسجل في الخزانة العامة بالرباط تحت عدد 198 /ق . وتقع هذه المقامة في أربع صفحات من المخطوط مرقّمة من 2 الى 5 متبوعة بقصيدة « ممّا نظم أحد الشعراء الكتّاب اثر مطالعة هذا الكتاب » وطالعها ، [الكامل] :

طـالَعْتُ منهـا رَوْضــةً يَتَـأَرَّجُ   راقَتْ كما راق الصَّباحُ الأَبْلَجُ

وهي قصيدة ذات اثنين وعشرين بيتا من نظم الناسخ المجهول الهوية . والقصيدة متبوعة بشرح النباهي المالقي لمقامته الموسوم بـ « الاكيل في فضل

(10) أمدّنا الأستاذ جمعة شيخة ـ مشكورا ـ بنسخة منها مصوّرة على الميكروفيلم .
(11) وهو مجهول الناسخ .

النخيل » ويقع في 150 صفحة وبآخره تاريخ الفراغ من نسخه وهو « الثامن والعشرون من ذي قعدة عام اثنين وألف » .

وصف الشرح :

صدّر المؤلف شرحه بمقدمة حدّد فيها موضوع المقامة وبيّن فيها قصده من تأليفها والأسلوب الذي اتّبعه في كتابتها . كما علّل عودته في كتاب خاص الى المقامة بالشرح بنقد تعسّفي للمقامة صدر عن كاتب لم يذكر لنا اسمه ولا موضع نقده ، فقال : « أما بعد حمد الله العليّ العظيم ، والصلاة والسلام على مولانا محمد رسوله المصطفى الكريم ، والرضى عن آله وأصحابه أولى الفضل والتقديم ، فاني كنت قد أمليت أحرفا الأيام الماضية ، على لسان نخلة وكرمة جوابا عن سؤال تكرر لديّ في ذلك ممن لزمني السعاية ولم يسعني اذاك خلافه ، نحوت فيه منحى العتاب ، على اهمال بعض الكتاب ، وألممت نبذا من التنبيه ، على صفتي الخامل والنبيه ، والقصد بذلك كله شحذ القريحة ، ومزج الفكاهة بالنصيحة ، رعيا لوسائل السائل ، ولله در القائل ، [الخفيف] :

كلُّ عِلْمٍ يَصِيرُ للمرءِ شُغْلاً بسِوَى الحقِّ قادِحٌ في رشادِهْ
فاذا كان فيه لله حَظٌّ فهو مما يُعِدُّه لمعادِهْ

ثم اني تعرفت عن أحد الأصحاب أنه نقد في المحاورة المذكورة جملة ألفاظ نقد تعسّف حمله على تكلفه هواه ، ولم يشعره بمقدار ما كتبت يداه ، فانه سلك في المراجعة مسلك الخلاف ، والعدول عن طريق الانصاف ، فتوجبت عليّ المطالبة ثانيا برد الجواب ، والله تعالى هو المرشد للصواب . فقلت على جهة التذكرة للنفس الشَّعَاع ، والابانة عن بعض ما في الجَنان بلسان اليراع . . . (12) .

---

(12) مخطوطة الشرح ، ص 7 .

ومنهج المالقي في الشرح منهج لغوي فقهي . فكان يتوقّف عند المفردات الصعبة أو المشكلة أو الغامضة الدلالة في استعمالات خاصة به لا يتبيّنها الاّ فقيه مثله مطلّع على كتاب الله وسنّة رسوله وأقوال الفقهاء . ولم يكن شرحه لمقامته مجرّد شرح لما فيها من صعوبات بل كان أيضا مناسبة استغلّها النباهي للخوض في كثير من قضايا اللغة والنحو والبلاغة والأدب والتاريخ والفقه ، متّخذا من أسلوب الاستطراد وسيلة تخلّصه من مسألة الى أخرى بحيث كانت تحقيقاته اللغوية والنحوية والتاريخية تطول بصورة لا تخلو من فائدة ولكن لا يحتاج اليها من يدرس المقامة في حدّ ذاتها . فلذلك اقتصرنا على ما ورد في هذا الكتاب من شروح تمسّ نص المقامة وتركنا معظم الشرح لمن يقصده لذاته .

كلمة حول عنوان المقامة :

لم يفتتح نصّ هذه المقامة بعنوان ، ولم يذكر المؤلف في شرحه لها عنوانا على وجه التحديد . وقد اكتفى الناسخ بنعتها بلفظ « المقامة » في تعليق ختمها به ، هذا نصه : « تمّت المقامة المباركة الحسنة المرونقة » ، ولكن الكاتب نعتها في نهاية الشرح بالمقامة النخلية حيث قال : « . . . هذا ما انتهى اليه تقييد الجواب على ما تقدم من ألفاظ **المقامة النخلية** وان كان قد جاء طويلا . . . » (13) الاّ أنه نبّه الى أن فضل النخيل هو المعنى الرئيسي فيها وذلك في العنوان الذي اتخذه للشرح وهو « الإكليل في فضل النخيل » .

وقد اتّخذنا للمقامة عنوان « تفضيل النخلة على الكرمة » لأن في صيغته جمعا بين النخلة والكرمة ، طرفي الموضوع فيها ، وتنبيها الى المفاضلة بينهما ، ولأنها تدرج المقامة في نزعة الأندلسيين الخاصة الى غرض المفاخرة في كتابة المقامة ، عامة وقد تحدثنا عنها ، وكذلك لأن معنى المفاخرة يفهم من عبارات

---

(13) مخطوطة الشرح ، ص 147 .

تضمنها نص المقامة ذاته ، اذ جاء فيها : « أن تفضيل النخيل على العنب من المسائل التي لا يسع فيها جحد جاحد » ، كما جاء فيها أيضا أنه : « قد لزم التفضيل للنخلة على الكرمة لزوم الصلة للموصول ... » .

تحليل المقامة :

استهلّ المؤلف مقامته بمقدمة ذكر فيها الدافع النفسي الذي حفزَه الى كتابتها وهو الحنين الى العراق والتعلّق الروحي به . ثم انتقل الى مخاطبة النخلة مسلّما عليها ، ممجدا لها وعقب بنقل جواب النخلة كما تخيلّه ، ثم ردّ على النخلة يتهجّم عليها مستفزّا لها بتعديد محاسن الكرمة ، وجاء بعد ذلك جواب الكاتب على لسان أبي عليّ القالي (288 هـ/901 م ـ 356 هـ/967 م) في الدفاع عن النخلة وختم بالتصريح بعجزه عن معارضة القالي واقراره ضمنيّا بفضل النخلة على الكرمة .

وقد تميّزت هذه المقامة بطرافة الموضوع اذ تضمنت تشخيصا للنخلة ومناجاتها ومحاورتها ممّا جعل الحديث عن تفضيل النخلة على الكرمة لا يرد في قالب تقريريّ جافّ ، بل في قالب أدبي سائغ يؤدّي فيه الرمز دورا هاما . فالنخلة رمز المشرق والكرمة رمز المغرب ، والنخلة رمز الإسلام والكرمة رمز ما عداه من الأديان . فتنتهي المقامة بذلك الى مفاضلة بين الشرق والغرب وبين الإسلام والأديان الأخرى . ومن أجل ذلك كانت الحجج التي اعتمدها الكاتب في تفضيل النخلة على الكرمة حججا دينية فقهية ، وتاريخية أيضا اذ ربط تاريخ دخول النخلة الى الأندلس بتاريخ دخول بني أميّة اليها (14) .

ولعل هذه الحجج الدينية الفقهية التي دعت طبيعة الموضوع الى اعتمادها تفسّر غلَبة التفكير الفقهي على النزعة الأدبية في هذا النص الأدبي .

(14) أنظر في بحثنا هذا شرح عبارة « الفيدانة الكبرى » الواردة في المقامة .

الّا أن السبب الرئيسي في ذلك يعود في نظرنا الى غلبة التكوين الفقهي على المؤلف كما هو الشأن بالنسبة الى معظم أدباء الأندلس وشعرائها ومفكّريها . فهو أديب ومؤرخ ولكنه أيضا وخاصة فقيه وقاض ، لذلك نجده حريصا ـ في شرحه للمقامة ـ على تبرير توخّيه هذه الطريقة في التأليف تبريرا دينيا واثبات موقف الشريعة الاسلامية منها وأنها طريقة غير مستنكرة في الدين ، اذ يقول « . . . وقد خرج بنا الكلام عن الغرض المطلوب وربما يسبق لذهن من لا علم له بالآثار عند الوقوف على هذه الأحرف انكار ما صدر أولا على لساني النخلة والكرمة ، ثم من الاتْباع بالرد والقبول والتوجيه بعد ذلك والتعليل وقد تبين بما ثبت في الحديث الصحيح جواز ذلك وان وقوع مثله ليس بمستنكر لدى من نظر بعين المعرفة وفهم بعض أسرار الشريعة ووقف على باب المخاطبات على طريقة السلف ولم يكن القصد بتلك المحاورة المبْتناة على النخلة غير شحذ القريحة وتنبيه النفس النائمة بالأمثلة المضروبة وحملها على الاعتبار في الموجودات مع الاشعار بما يجب من الرعاية المكمّلة لمن حصلت له مزية العراقة في الاصالة وتوفرت لديه أدوات الخصال السنية والله ينفع بالمنية » (15) .

لذلك كانت لغة المقامة لغةَ فقيهٍ في مستوى المفردات والمفاهيم وفي مستوى الأدلة والحجج وحتى في أسلوب الكتابة الذي يذكّرنا بالخطب الدينية التقليدية .

والمقامة تخضع للسجع من أول فقرة الى آخر فقرة فيها . ويغلب عليها الازدواج حينا والتثليث حينا آخر . وقد كانت الفقرة طويلة المدى مجهدة لمن يقرأها بمراعاة هذه الوحدة الكلامية فيها . وكثيرا ما نجد اختلافا في المدى من فقرة الى أخرى . وقد غلبت النزعة الذهنية على أسلوب الكاتب فيها فقل حظها من الجمال الفني . فاذا نجح الكاتب في تخير الموضوع واعتماد عنصر

(15) مخطوطة الشرح ، ص 68 .

الرمز في الكتابة وتخييل المشاهد فانه لم يسم بها من الناحية الفنية الى مستوى رفيع .

على أن لهذا النص قيمة وثائقية كبيرة فقد أبرز فيه الكاتب أهمّيّة النخلة في الاسلام كشجرة ، ورصعه ببعض ما أثر عن الرسول في شأنها من أقوال ، وما قاله العرب فيها من أمثال . وذكر موقف أهل الديانات الأخرى منها ، كما أبرز قيمتها بالنسبة اليه كفقيه أندلسي وبالنسبة الى أهل الأندلس اذ هي رمز صلتهم الروحية بالشرق ، وعامل من عوامل اذكاء ذلك الحنين المتصل في نفوسهم اليه .

فهذه المقامة تبقى ذات طابع أندلسي متميز رغم أن الدافع الى وضعها لا يخرج عن التعلقّ بالمشرق والحنين اليه .

مقامة تفضيل النخلة على الكرمة

[ص . 2]

بِسْمِ اللهِ الرحمانِ الرحيمِ
صلَّى اللهُ على سيّدِنَا ومَوْلانا مُحمّدٍ وآلِهِ وَسَلَّمَ
للزاويةِ الناضرةِ ، حَفِظَها اللّهُ في السّرِّ والعلانيةِ ، آمين

قلت أخاطب مَنْ أجرى مِنَ السُّراةِ (16) ذِكرَ العراق ، فأَهاجَ للنّفسِ الشَّعَاعِ (17) لَواعجَ الأشواق ، يا أيُّها الأَخلاّءُ الذين لَهُمْ الصّنائع التي تحسُدُها الغمائمُ ، والبدائِع التي تَودُّها بَدَلاً أَزْهارُها الكمائم ، بَقِيتُمْ وشَمْلُكُمْ

(16) (م) في الاصل : السرات . والسراة ج سريّ : السيد الشريف السخي .
(17) (م) الشعاع : المتفرق من كل شيء . يقال : طارت نفسه شعاعا أي تبددت من الخوف ونحوِه .

جَميع ، ورَوْضُ أَملِكُمْ مَرِيع (18) ، وكلُّ واحدٍ مِنكم للغريبِ المُعَنَّى مِنْ حَديثِ المُحِبِّ سميع ، [الوافر] :

بِأرضِ النَّخْلِ قلبِي مُسْتَهَامُ فَكَيْفَ يَطيبُ لي عنها المُقَامُ
لِذاكَ إذا رأيتُ لها شَبيهًا أَقولُ وما يُصاحِبُني مَلامُ :
« ألا يا نخلةً من ذات عِرْقٍ (19) عليكِ - ورحمةُ اللهِ - السّلامُ » (20)

فسلّمتُ يومًا تسليمَ المَبرّة ، على هذهِ الشّجرةِ الكريمَةِ البَرَّة ، جارةِ حَائِطِ (21) الدّار ، الواقفةِ للخدمةِ كالمنار ، على سُدّةِ (22) الجدار ، بَياضَ النهارِ وسوادَ اللّيل ، المتلفّعةِ (23) بشعار (24) الوقارِ الطاهرةِ الذَّيْل ، أنيسةِ

(18) (ش) جميع بمعنى مجتمع ، ومريع بمعنى مُمْرِع أي مُخْصِب ، يقال أَمْرَعَ المكانُ ومُرِعَ فهو مُمْرِعٌ ومَرِيعٌ .

(19) (ش) ذات عرق موضع بالحجاز ، وهو في الحج ميقات أهل العراق وفارس وخرسان . (م) الميقات ج مواقيت : الوقت . الموعد الذي جعل له وقت ، وقد يستعار للموضع الذي جعل وقت للاجتماع فيه .

(20) (ش) البيت الذي وطأ عليه منشىء المقامة بيتيه المذكورين في القطعة وهو :
ألا يا نخلة من ذات عرق عليك - ورحمة الله - السلام
لعربي [هو الأحوص] (ت 101 أو 105 هـ/720 أو 725 م) أنشده أبو القاسم الزجاجي [ت 337 هـ/948 م] في « جمله » شاهدا على نصب المنادى اذا كان مفردا منكورا ، ولم ينشده سيبويه في « كتابه » . [أنظر كتاب « الجمل » ، ط 2 ، باريس ، 1957 ، ص 159 بتحقيق ابن أبي شنب . وقول الأحوص « نخلة » كناية عن المرأة وأصل هذه الكناية أن عمر بن الخطاب كان نهى الشعراء عن ذكر النساء في أشعارهم لما في ذلك من الفضيحة وكان الشعراء يكنون عن النساء بالشجر وغيره] .
(م) وطأ الشعر وفيه : كرر القافية لفظا ومعنى .

(21) (ش) ان المعنى في اضافة الجارة هنا الى حائط الدار غير خفي على من نظر بعين الناصف لوجوه منها : ما في لفظ الجارة من الاشعار بوجوب الرعاية المترتبة لها بمقتضى الكتاب والسنة . قال الله تعالى : (والجارِ ذي القُرْبى والجارِ الجُنُبِ) ، [النساء ، 36] .

(22) (ش) السدة : المكان القريب من المنزل .

(23) (ش) التلفع في اللغة : الاشتمال .

(24) (ش) الشعار : كل ما يلي الجسد من الثياب فهو شعار . وشعار الله ما جعله الله لطاعته ، واحدتها شعيرة .

مَشْيَخةِ الجماعة ، القاطنةِ من الحمراءِ الساميةِ بباب ابنِ سَماعة (25) . فحينَ عطفتُ عليها ، وصرفتُ زِمامَ راحلتِي إليها ، ووقفتُ بازاءِ فنائِها وقوفَ المُشفق من (26) فَنَائِي وفَنَائِها ، وقلتُ لها كيفَ هُوَ حالُكِ أيّتُها الجارة ، الساكنةُ بنَجْوةِ (27) الحِجارة ، الواعظةُ للقريبِ والبعيد ، بمَقامِها وانْ كانتْ صامتةً على الصَّعيد ، [الطويل] :

سَقَاكِ مِنَ الغُزِّ الغَوادي (28) مَطيرُها (29) ولا زِلْتِ في خضراءَ غَضَّ نَظِيرُها

فما أَوْلاكِ (30) و رَحَمَاتِ السميعِ المُجيب ، مِنْ باسقةٍ بالتكريمِ والتَّرْجِيب (31) .

خِلْتُها اهْتزّتْ عند النداءِ اهتزازَ السُّرور ، وتَمايلتْ أَكْمامُها (32) تمايُلَ الثَّمِلِ المَسْرور ، ثم قالتْ لسائلِها ، بلسانِ وسائلِها ، عندَ مشاهدةِ مِثْلِي :

---

(25) (ش) باب ابن سماعة هو الباب الكبيرة الكائن بالجانب الغربي من قلعة دار الخلافة بالاندلس . . . وسماعة رجل من مواليها ، كانت لِوَلَدِهِ عبدِ الله خدمةٌ بذلك الباب فكان يكثر من ملازمته فأُضيفَ اليه من أجل ذلك وشُهر به . والحمراء اسم قد رُسِمَ لتلك الجهة كلّها الى منتهى تاج السبيكة .

(26) في (ش) على .

(27) (ش) النجوة المكان المرتفع الذي تظنه نجاءك .

(28) في الأصل : القوادي ، والاصلاح من (ش) . وفي (ش) الغوادي : المُبرّكاتُ بالمطر من السحاب أي التي تأتي غدوة .

(29) في النص : نظيرها ، والاصلاح من (ش) .

(30) (ش) الأولوية حاصلة متحققة بنص الحديث الثابت في الصحيحن البخاري ومسلم وهو قول النبي (صلعم) : « إنَّ من الشجر شجرةً لا يسقط ورقُها وإنها مثلُ المسلمِ فحدِّثُوني ما هي ؟ » (ونسنك III ، 68) وأنّى نباتٌ أولى بالصون والتكريم من نباتٍ مُثِّلَ به المسلمُ من بني آدم .

(31) (ش) الترجيب : في أصل اللغة : التعظيم وترجيب النخلة هو أن يبتَنَى لها دكان يرفدها من شِقِّ المَيْل اذا كرُمتْ على أهلها وخافوا أن تقع وذلك البناء هو الترجيب واسمه الرُّجْبَة .

(32) (ش) أكمامها : الأكمام في النخل موجودة في موضعين : فروعِ النخلةِ في أكمامٍ من لِيفِها ، وطلعِ النخلةِ . والكُمّ منَ النبات : كل ما التف على شيء وستره ومنه كمائم الزهر وبه شُبِّهَ كُمّ الثوب .

تقولُ العربُ : « عَيْنُها فِرَارُها » (33) وآيةُ وجْدِها (34) للناظرين اصْفِرارُها . وجملة نَجيَّتِي (35) بَعْدَ إتمام تَحِيَّتِي ، أَنَّ الدهرَ عَجَمَ قَنَاتِي (36) ومَسَّ الكِبَرُ مَنْعَ سِنَاتِي ، وما عَسَى أَنْ أَبُثَّ مِنْ شَكَاتِي وجُلِّ علاَّتِي ، لَعَمْرُكَ في [ص. 3] تركيبِ ذاتِي ، وأَجِدُ مع ذلك أَنَّ وَقارِي ، حَسَّنَ / لَدَى الحَيِّ احْتِقَارِي ، وكَثْرَةَ قناعتي ، أثْمَرَتْ إضاعتي ، وكَمالَ قَدِّي ، أَوْجَبَ قَدِّي (37) ، فما أَنْسَ م (38) الأَشْياءِ لا أَنْسَ عَبَثَ مَنْحُوس ، مِنْ أُحْبوشِ (39) اليهودِ أَوِ المَجوس ، يَفْحَصُ بمُدْيَتِهِ عَنْ وَرِيدِي ، ويَحْرِصُ عَلَى جَبْرِ (40) جَرِيدِي ، وَيجْدَعُ كُلَّ عامٍ بِخِنْجَرِهِ أَنْفِي ، وكُلَّما رُمْتُ كَفَّ إذايَتِهُ عَلَيَّ كَشَحَ (41) كَفِّي ، فلَوْ رأيْتُمْ صَعْصَعَةَ (42) أَفْنَانِي ، وسَمِعْتُمْ عند جَذْمِ (43) بَنَانِي ، قعقعةَ جناني ، والدَّمْعُ لِمَا جفاني يَفِيضُ مِنْ أَجْفانِي ، والعابِثُ المَذْكورُ

(33) (ش) فِرَارُها : الفِرُّ في أصل اللغة : الاختبارُ التامُّ الدالُّ على المتوصَّلِ به لحقيقة بواطن الاشياء ومنه المثل المشهور وهو قولهم : « عينُه فِرارُه » بضم الفاء وكسرها ومعناه : إذا رأيته تَفَرَّسْتَ فيه الجود . (م) لم نعثر عليه في مجمع الأمثال للميداني .

(34) في (ش) : عين وجدها .

(35) (ش) نجيتي : يقال نجِيٌّ ونَجِيَّتِي بكسر الجيم ومُشَدَّدِ الياءِ أي : مُسَارَرَةٌ ويقال ذلك للواحد والاثنين والجميع .

(36) (ش) قناتي : يقال : عجم القناة وصدعها ووصَفها بالقوة والضعف : كل ذلك استعارة جارية مجرى المثل والغرض بها على الجملة تقرير حالة المُخْبَر عنه في نفس السامع بأمر جسمي يتنزل به الصحيحُ منزلةَ العليل والناقصُ منزلةَ الكامل .

(37) (ش) القدُّ المسمى أولا في السجع المراد به القامة والقدُّ المذكور ثانيا المراد به القطع طولا .

(38) (ش) لا خلاف في جواز خذف نون « مِنْ » في مثل الموضوع المذكور . وقد نص على ذلك غير واحد من النحاة في كتبهم منهم ابن مالك [601 هـ/1205 م ـ 672 هـ/1274 م] فقال في تسهيله ما نصه : « تُفْتَحُ نونُ مِنْ » مع حرف التعريف وشبْهِهِ وربما حُذِفَتْ وتُسَكَّنُ مع غيره غالبا » . وقال غيره : « وهو معلَّل بكثرة الاستعمال » . [وكتاب ابن مالك هو : « تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد » ط ، فاس ، 1323 هـ .

(39) (ش) الأحبوش : الجماعة .

(40) (ش) الجبر : القطع .

(41) (ش) كشح : قطع .

(42) (ش) الصعصعة : الاضطراب .

(43) (ش) الجذم : القطع .

قد شَدَّ ماجَدٌ بأمْراسِه ، وَرَفَعَهُ لِبِيعَةِ كُفْرِه على رَأسِه (44) هذا بعدَ الذي وَرَدَ مِنْ وَضْعِهِ عَلَى أَسْنِمَةِ القُبُور ، حَسبَما ثَبتَ في الحديثِ المَشْهُور : (45)لَحَمَلْتُكُمْ يا بني سامٍ وَحَام (46) ، على الغَيْرة وَشائجُ (47) الأَرحام ، فقد علمتُم الأمْرَ (48) الذي نَصُّه : أَكْرِمُوا عَمَّتَكُمْ ، وهَبُوها أَنْتُمْ الآن ـ أعزَّكمُ اللهُ ـ أَمَتَكُمْ (49) ، وإنّي من حيث الشَّكْل وان أَصْبحتُ لكم بمثابةِوَصِيفَة ، نظيرةِ العُذيقِ (50) المضروب به المثلُ يَوْمَ السقيفة ، لِمَنْ رامَ

---

(44) (ش) البِيعة بكسر الباء هي محل اجتماع اليهود . . . والبِيَعُ كنائسُ النصارى واحدتُها بِيعة والمعنى في جدّهم جريدِ النخل واستعمالهم الرياحينَ في موسِمهم المعروفِ عندهم بعيد النَّوالة هو أنهم لما خرجوا يتيهون في الأرض كما أخبر الله عنهم في كتابه العزيز مع طائفة منهم على ما روي في الآثار اتخذ الباقي من بني اسرائيلَ ذلك الذي دخلوا عليه المدينة عيدًا وصاروا في كل عام يضعون نَوَاوِيلَ يُقيمون فيها أياما يتذاكرون فيها بزعمهم ما كانوا عليه اذاك من الجهد وشدة العيش ومن عاداتهم في تلك الأيام إمْساكُ جريدِ النخلِ والخُوصِ والرياحينِ في أيديهم استبلاغا منهم في دواعي أسباب التذكار لهم فهم على ذلك الايثار يرون أينما كانوا من سائرَ البلدان على الظاهر من حالهم ولذلك شكتِ النخلةُ المعبر عنها بلسان الحال ما أصابها من عدوان الرجل المشار اليه من اليهود بقطع أفنانها وترويع جنانها . والقصد بتلك المحاورةِ كلِّها انما كان تنبيهَ النَّفسِ وشحذَ القريحةِ وإيثارَ تَرْكِ التصريح بالذمّ الى ما هو كالمُسَاوِي له في اللزوم . . . جرْيًا على طريقةِ الأماثلِ في الأخذِ بالمعاريض وسبيلا الى التعبير عن الفاحش بالطاهر وعن الصعب من القول بالسهل وليَحْصُل بالأمثلةِ المضروبة المطلوبُ من التعميةِ والتعريض معًا بالقضية .

(45) (ش) انكار عذاب القبور هو ثابت بالكتاب والسنة . . . و [الحديث] مذكور في الصحاح ومتداول على ألسنة الجمهور . ففي الحديث ، قال : مر النبي (صلعم) بقبرين يعذّبان . إنهما يعذبان في كثيرٍ ، أما أحدهما فكان لا يَسْتَبْرِي مِنَ البَوْل وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة ، ثم أخذ جريدة رطْبَةً فشقّها بنصْفَيْنِ ثم غرز في كلِ قبرٍ واحدةً فقيل : يا رسولَ الله لِمَ صَنَعْتَ هذا ؟ فقال : لعلّه أن يُخَفَّفَ عنهما ما لَمْ يَيْبَسَا . (م) لم نعثر على الحديث المذكور في ونسنك .

(46) (ش) سام وحام : ولدا نوح . سام أبو العرب وحام أبو الحبش .

(47) (ش) الوشائج : الأرحام المشتبكة : المتصلة .

(48) (ش) يشير بذلك الى الحديث الثابت . . . عنِ النبيِ (صلعم) وقد اخْتُلِفَ في سبب تسمية النخلة بالعمة [ومن الأسباب أنها] لا تَحْمِلُ حتى تُلَقَّحَ كنساءِ بني آدم . ثبت في صحيح مسلم عن موسى بن طلحة عن أبيه ، قال : مررت مع رسول الله (صلعم) بقوم على رؤوس النخل . فقال ما يصنع هؤلاء ؟ فقالوا : يلقحونه فيجعلون الذكر في الأنثى فَتَلَقَّحُ .

(49) (ش) المقصود هنا . . . انما هو تنبيه السامع على ما يجب لمن هو بمنزلة الجارية من الرحمة والرعاية على أقل الحالات . فكيف بمن هو مع ذلك من ذوي الأرحام ؟ .

(50) (ش) العِذْق بكَسْر العين : العنقودُ الكبيرُ مِنَ النخل أو العنب وقيل : غصن له شِعب والعُذَيْق هو تصغير عَذق بالفتح وهو النخلة نفسُها .

مِنْ أَشرافِ الأَنْصارِ أن يكونَ إذَّاكَ خليفة ، وجَدَّةُ أبي كانت الفيدانةُ (51) الكبيرة ، التي حادثَها الأميرُ بالرُّصافةِ الغربيَّةِ مِنْ كُورَةِ أَلْبِيرَة (52) . فكيف يَسْهُلُ عليكمْ إهمالي ، ويَجْمُلُ لَدَيْكُمْ إخمالي ، وتَرْكُ احْتمالي ، والأَيّامُ بحَمْدِ اللهِ مُساعِدَة ، والمُلْكُ مُلْكُ بَني سَاعِدَة (53) .

فلمّا سمعتُ عِتابَها ، وعلمتُ أنها قد شدَّتْ للمُساجلةِ (54) أَقْتَابَها (55) ، قلت لها : أَهْلاً بِكِ وَسَهْلاً ، ومَهْلاً عليكِ ثمَّ مَهْلاً . لقد دَهْمَجَ

(51) (ش) تاريخ الفيدانة المنبَّه عليه نَقَلَهُ غيرُ واحد منهم : أبو القاسم بن بشكوال في صلته فقال ما نصه : قال أبو بكر بن موسى بن فتح : دخلت يوما على أبي عثمان وهو يُعَلِّقُ فقلت له : رأيتُ الساعة في توَجُّهِي اليك القاضيَ والوزراءَ والحكامَ والعدولَ بأجمعهم الى حِيازة الجَنّة المعروفة بدُنْبَالِس وَهَبَها هِشامُ للمُظفَّرِ بنِ أبي عامر . قال : فقال لي : ان هِشامَنا لضعيفٌ . هذه الجنة المذكورة هي أصلُ اتخذه عبدُ الرحمان بن مُعاوية وكان فيها نخلة أَدْرَكْتُها بسني ومنها توالدت كلُّ نخلةٍ بالأندلس . قال : وفي ذلك يقول عبد الرحمان بنُ معاوية وقد تنزه اليها ورأى تلك النخلة فحَنَّ ، [الكامل] :

يـا نَـخْـلَ أنـتِ غـريـبـةٌ مِـثْـلِـي	في الـغـرب نـائـبـةٌ عَـنِ الأصـل
فـابْـكِي وهـلْ تَبْـكِي مُـكَـمَّـمَـةٌ	عـجـماءُ لَمْ تُـطْـبَـعْ عـلى خَـتْـل
لـو أنّها تـبـكـي إذنْ لَـبَـكَـتْ	مـاءَ الـفُـراتِ ومَـنْـبِتَ الـنَّـخْـلِ
لـكـنَّـهـا ذَهِـلَـتْ وأذهـلـني	بـعضُ بني الـعـبّـاس عـن أهـلـي

وليس بمستبعد أن تكون النخلةُ التي بُنِيَ الكلام عليها في المقامة أَوَّلاً قد تولَّدَتْ مِن النخلة التي أخبر عنها الرواية أبو عثمان المذكور بما أخبر . . . وقد أشار الى ذلك [الحنين] المصنِّف بقوله أوّلَ مَقَامَتِه : « قلت أخاطب من أجرى من السُّراة ذكر العراق فأهاج للنفس الشَّعَاعِ لواعجَ الأشواق :

بـأرضِ الـنَّـخْـلِ قـلبي مـسـتـهـامُ	فكـيـف يـطـيبُ لي عـنـهـا المقـامُ »

. . . والفيدانةُ التي حادثها الأمير هي النخلة .

(52) (ش) : ألبيرة اسم أعجمي للقاعدة المنسوبة اليها الكُورةُ وهي البلدة التي انتقلت عمارتها الى غرناطة بعد وفاة المنصور بن أبي عامر أيام ابتداء الفتنة البربريّة . . . وأَلْبِيرة أيضا قلعة منيعة على ريف الفرات من ناحية العراق ، كريمةُ البقعة وبيْنَها وبينَ مدينة حلب نحوُ مائةِ مِيل .

(53) (ش) بنو ساعدة : هم وُلْدُ الخزرج بنُ ساعدة وسقيفتهم الى الآن بالمدينة الشريفة معروفة . وهو جَدُّ الملوكِ ، ملوكِ الأندلس من بني نصر .

(54) (ش) المساجلة : مقابلة المستقي الماء على البئر في الاستقاء بالدلو ومنه قولهم : الحرب سِجال ـ بالكسر ـ أي مرةً لهؤلاء ومرةً على هؤلاء .

(55) (ش) أقتابها : جمع قِتب بكسر القاف وهي حواشي البطن ومصارينه وأمعاؤه ، وعادةُ مَنْ تهيَّأَ لأمر مُهمّ أن يجمع له نفسه ويستبدل لباسه ويحترم بما أمكنه . والقصد بتلك الكلمات الكنايةُ عن بعض ما لدى النخلةِ المذكورة من الانفعال والمسارعة للجدال على جهة الاستعارة التّبعيّة لا الأصلية .

(56) بعيرُك ، وعادتْ بالخَيْبةِ عِيرُك ، فليستِ الحقيقةُ كالمجاز ، والفرْقُ حاصلٌ بين الصُّدور والأعجاز ، ولغةِ بني تميم والحجاز . هُنَا جنّةٌ مِنْ أَعْناب ، مُرْسلةُ الذيول مُذَلَّلَةُ الأَطْناب (57) ، قد طاب إِشْتِيَارُها (58) وحُمِدَ اخْتِمَارُها واخْتِبَارُها ، وعَذُبَتْ عُيونُ أَنْهارِها ، وتفتَّحَتْ كمائِمُ أَزْهارِها ، عنْ وَرْدِها ونَرْجِسِها وبَهَارِها ، وسَرَتْ بِطُرَفِ محاسِنِها الرِّفاق ، حتَّى قَلِقَتْ منها الشَّامُ واليَمَنُ والعِرَاق . قُطُوفُها (59) دانية ، وأَرْزاقُها مُتوالِيَةٌ لا مُتَوانِيَة .

فعندما كَثُرَ خَيْرُها ، هُجِرَ بالضرورةِ غيرُها ، وأنتِ لا كُنْتِ يا خَشَبَة (60) ، قد صِرْتِ مِنَ الكِبَرِ (61) عَشَبَة (62) ، لا يُجْتَنَى بَلْحُكِ ولا طَلْعُكِ (63) ، ولا يُرْتَجى نفعُكِ ، فالأَوْلَى قَطْعُكِ أو قَلْعُكِ ، وإلاَّ فأَيْنَ قِنْوُكِ أو صِنْوُكِ (64) ، وتَمْرُكِ أَوْ بِسْرُكِ ، هلاَّ أبْقَيْتِ يا فَسِيلة (65) على نَفْسِكِ ، ورَعَيْتِ ما بَقِيتِ مَصْلَحَةَ جِنْسِكِ ، فلقد انْتَهَتْ بكِ المُحَاجّة إلى ارْتكابِ ما لا

---

(56) دهمج بعيرك : قال أبو علي في أماليه : يقال للبعير اذا قارب الخطو وأسرع : بعيرك دهابج ودهامج ، وقد دهمج يدهمج دهمجة . والبعير : الجمل والناقة .

(57) (ش) مذللة الأطناب : التذييل في الاشجار هو أن تطيب الثمرة فتنزل وتنعكس نحو الأرض . والتذليل في ثمار الجنة هو بحسب ارادة ساكنها .

(58) (ش) الاشتيار : الاستخراج من أَشَرْتُ العسلَ وشرّته وشرَت الدابة اذا استخرجت جريها .

(59) (ش) القطوف : جمع قطف وهو العنقود من النخل والعنب ونحوه .

(60) (ش) خشبة : مفرد الخشب . والخشب : الشّجر المقطوع . وهو مَثَلٌ يُتمثّل به في معرض التوبيخ للمخاطَب والتجهيل له .

(61) في (ش) : من الهزال .

(62) (ش) عشبة : لفظ منقول عن أيمة اللغة . ففي الأمالي ما نصه : « يقال للرجل اذا يبس من الهزال : ما هو الاّ عشبة وكذلك يقال للكبير الذي ذهب لحمه » .

(63) (ش) البلح والطلع : في الغريب المصنف قال أبو عبيد : الطلع هو الكافور وقال الأصمعي : اذا بدا الطَّلْعُ فهو الغضيض ، فاذا اخضرّ قيل غَضْبُ النخل ثم هو البلح .

(64) (ش) القِنْو : العِذق ـ بكسر العين ـ الذي يقال له الكناسة والعُرْجون عُوده الذي ينتظم فيه التمر وهو القِنَى أيضا مقصور .

(65) (ش) الفسيلة : النخلة الصغيرة والفسيل أيضا : صغار الشجر .

[ص.4] يَجوز ، وفي عِلْمِكِ/أنَّ مِنْ أمثالِ الحُكماءِ « أَهْوَنُ هالكٍ عَجوز » ، حَسْبُكِ السَّمحُ لكِ بالمُقام ، ما دُمْتِ حَيَّةً في هذا المَقَام .

فانْقطعَ كلامُها ، وارتفعَ بحُكمِ العجزِ مَلامُها ، وما كان الاّ أنْ نُقِلَ مقالِي ، فقال المتكلمُ بلسان القالي (66) : أنا أتطوعُ بالجواب ، وعلى اللهِ جَزِيلُ الثواب ، لِيَعْلَمْ كلُّ سائِل ، أنَّ تَفْضِيلَ النَّخيل على العِنَب مِنَ المَسَائِل ، التي لا يَسَعُ فِيهَا جَحْدُ جَاحِد ، وإنْ كانا أخويْنِ سُقِيا بماءٍ وَاحِد (67) . وقد جرى مِثْلُ هذا الخِطاب ، بينَ يديْ عُمَرِ بنِ الخَطَّاب ، فقال لِأبِي حَشْمَة (68) : أيُّهما أطْيَبُ ، الرُّطب أم العِنَب ، فقال : ليس كالصَّقْرِ في رُؤُوس الرَّقْل (69) ، الراسخاتِ في الوَحْل ، المُطْعِماتِ في المَحْل ، تُحْفَةِ الصَّائم ، وتَعَلَّةِ (70) الصَّبيِّ القادِم ، ونُزْلِ (71) مَرْيَم بِنْتِ عِمْرَان ،

---

(66) (ش) القالي : هو أبو علي البغدادي المنسوب الى موضع يسمى قالي قلا واسمه اسماعيل بن القائم بن عيذون بن هارون . (م) ولد سنة 288 هـ/901 م وخرج من بغداد سنة 328 هـ/940 م ورحل الى الأندلس سنة 330 هـ/942 م وتوفي سنة 356 هـ/967 م .

(67) (ش) قوله : وإن كانا أخوين سقيا بماء واحد : اشارة الى الاعتبار بقوله تعالى (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [الرعد 4] .

(68) في (ش) أبو حشمة ولعلها حثمة : اختلف الناس في اسمه فقيل : عبيد الله بن ساعدة وعبد الله بن ساعدة بن عامر بن عدي . وحكاية سؤال أبي حشمة عن الرطب وردت بألفاظ مختلفة ، ونص ما في النوادر منها عن الربيع قال : ذكروا عن عمر بن الخطاب أيهما أفضل الرطب أم العنب فقال : ليس كالصَّقْر في رؤوس الرقْل والراسخات في الوَحَل . . . ونُزْلِ مريم بنت عمران ، ويَنْضَجُ ولا يُعْنَى طابِخُه ويحترش به الضب من الصلعاء ليس كالزبيب الذي إنْ أكلْته ضرست وان تركته غرثت . . . ويحترش : يُصَادُ ، والصَّلعاء : الأرض التي لا نبات فيها .

(69) (ش) الصَّقْر : الدِّبْسُ بلغة أهل الحجاز . قال الحريري في تفسيره : الصَّقر : الدّبس وهو عسل التمر . وقال أبو علي في أماليه : ويقولون : رُطَب صَقْر مَقْر ، والصَّقْر : الكثير الصَّقْر وصقره : عسله . والمَقْر : المنقور في العسل وكل شيء أنقعته في شيء فقد مَقَرْتَهُ . . . قال : والرَّقْل : الطِّوال من النخل واحدتها رَقْلَة .

(70) (ش) تعِلَّة الصبيّ القادم : أي قدرَ ما يُعلّلُ به نَفْسَهُ . يُشير الى تَحْنِيك المولود بالتمر عند ولادته وفيه دليل على تفضيل التمر .

(71) (ش) النُّزْل : ما ينساغ من الطعام وقيل : طعام قليل النُّزْل اذا كان لا ينساغ ولا يُنال . النُّزول أيضا : الربع . يقال : أخذ القوم نُزُلَهم أي ما تجري عاداتُهم بأخذه ممّا يَنْزِلون به ويَصْلُح عَيْشُهم به وهو مأخوذ من النزول .

والنَّخلةُ هِيَ الشَّجَرةُ التي مُثِّلَ بها المُؤْمِنُ مِنَ الإنسان ، ليسَ كالزَّبيبِ الذي إذا أَكَلْتَه ضَرِسْت ، واذا تَرَكْتَهُ غَرِثْت ، ولِفائِدَةِ الرِّوايةِ حُجّة (72) ، لِمَنْ أرادَ سُلوكَ المَحَجَّة (73) ، وعلى كلِّ تَقْدِيرٍ فقد لَزِمَ التفضيلُ للنّخْلةِ على الكرْمة لُزُومَ الصِّلةِ للمَوْصُول ، والنَّصْبِ لِلْمُنَادى المَمْطُول (74) والفَخْرِ لِكِتَابَيْ « المُحَصَّلِ » و « المَحْصُول » (75) . وكمْ على تَرْجيحِ ذلك مِنْ قياسٍ صَحِيح ، ونَقْلٍ ثابِتٍ صَرِيح . قال : واعْتِذَارُكُمْ بالمَهْرَمَة ، عَنْ فِعْلِ المَكْرُمة ، لامَةٌ في الطِّباعِ كامِنَة ، وشامَةٌ للتَّلف لا لِلْخَلَف ضامِنَة (76) . وذَكَرْتُم الثَّمْرَة والبُسْرة ، والوقتُ ليس بوَقْتِ عَصْرَة ، فإذا ذكرتُم قول القائل ، في بعض المسائل : دَعْنَا مِنْ تَمْرَتانِ وبُسْرَتان ، أَوْ تمرَتَيْنِ وبُسْرتين (77) . وفي التّحدّث بذلك أَدِلّةُ صدْقٍ على تَطَلُّع النفس الفقيرة ، للأغراض

---

(72) في (ش) : وكفى بهذه الرواية حجة لمن أراد سلوك المحجة .

(73) (ش) : المحجة عند أيمة اللغة : الطريق المسلوكة قريبةً كانت أو بعيدةً وكذلك البلاطُ .

(74) في النص : المَطُول والاصلاح من (ش) .

(75) (ش) : تفضيل النخل على العنب صحيح بنص الكتاب والسنة ، واجماع فضلاء الأيمة . . . ونصب الممطول وهو المُطَوَّل لمشابهته بالمضاف . ووجه الشبه أن الأول عامل في الثاني ووالثاني من تمام الأول يقتضي الثاني فلا يجوز فيه الرفع . وان ناديت رجلا اسمُه زيدٌ وعُمَر وقلت : يا زيْدًا وعُمَرًا أَقْبِلْ نصَبْتَ لِطُوله أيضا بالعطف وإنْ قلتَ : يا ثلاثةً وثلاثين فجعلْتَ الإسم واحدًا نصبتَ . والفخر لكتابي « المحصّل » و « المحصُول » : يريد بالفخر فخرَ الدين أبا الفضل محمدً ابنَ عُمَرَ بْنَ الحَسَنِ الرّازي (543 هـ/1149 م ـ 606 هـ/1209 م) ومن مصنّفاته « المحصّل » و « المحصُول » وله الفخر بهما ولهما به .

(76) (ش) قوله : « واعتذاركم بالمَهْرَمَة . . . لا للخَلَف ضامنة » : يشير بذلك الى ما ثبت في الصحيح من حديث سعد بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله (صلعم) قال : ما من نَوْم يصبح العبادُ فيه الا مَلَكَانِ ينزلان فيقول أحدُهما : اللهم أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا ويقول الآخر : اللهم أَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا . والمَهْرَمَة : بلوغُ أقصى العُمر ، مِنْ هرِمَ - يَهْرَمُ .

(77) (ش) كلام من الأمثلة المضروبة في باب الحكاية من كتب العربية وحاصل ما في هذه الترجمة أنك اذا استفهمت بمَنْ عن اسم فلا يخلو من أن يكون عَلَمًا كزيد أو غيرَ عَلَم . فان كان علما فللعرب فيه مذهبان أحدهما وهو مذهب أهل الحجاز أن يحكوا كلام المتكلم فان رَفَعَ رَفَعُوا وإن نَصَبَ نَصَبُوا وإن جَرَّ جَرُّوا والثاني من مذهب بني تميم وهم يرفعون على كل حال فتقول على لغتهم : مَنْ زَيْدٌ ومَنْ أخوك سواءٌ رفعتَ أو نصبتَ أو جررتَ . ومِنَ العرب أيضا من يحكي في كل شيء فيقول : عندي تمرتان ودَعْنَا من تمرتان .

التافهة الحقيرة ، والخِلافَة (78) الساميةُ العظمى ، التي تعلَّقَتْ هذه النّخلةُ منها بالجَنابِ الأَحْمى ، أَجْمَلُ مِنْ أن تَلْحَظَ بعَيْنِ كَمالِهَا تلك الملاحِظ ، ولو أَصَّلها لديه بِبَيانِه (79) عمرُ [و] بنُ بحرِ الجاحظ ، إذْ هيَ - شَكَرَ اللهُ تعالى فضْلَها ، ولا قَلَّصَ ظِلَّها - كالسّحاب تَجودُ بغَيْثِها حتى على الآكامِ والضِّراب (80) ، وليس يَضيعُ مع جَميلِ نَظَرِها ذُو حَسَب ، ولا يُجْهَل في أَيّامِها السّعيدة مِقْدارُ مُنْتَسِبٍ إلى جُرْثُومَةِ نَسَب (81) ، والمطلوبُ منها (82) لِهَذِهِ الشَّجرةِ الشَّمَّاء ، التي أَصْلُها ثابتٌ وفَرْعُهَا في السَّماء (83) ، انما هو يسيرُ بِناء ، وظهيرُ اعْتِناء ، وخَمْجَدِيرُماء (84) ، لعلَّ عَباسَةَ أديمِ دَوِّها أَنْ تَذْهَب ، وأَكْمَامَ

(78) في نص المقامة المنقول في (ش) : الامامة . والمؤلف في شرحه تارة يستعمل لفظ الخلافة وأخرى لفظ الامامة .

(79) في النص : بيانها . والاصلاح من (ش) . والمقصود كتاب البيان والتبيين للجاحظ (160 هـ/776 م - 255 هـ/869 م) .

(80) (ش) الآكام : دون الجبال وأعلى من الرّابية . والضِّراب : الرّوابي الصّغار واحدها ضَرْب .

(81) قوله في الإمامة العظمى : فليس يضيع مع جميل نظرها . . . جُرثومة نسب : هذا الفصل مع ما تعلق به من الكلام هو كالتذييل والتكميل كان من المقاصد المهمة أوّلا في المخاطبة اذ فيه إدماج جملة أنحاء منها الثناء على الخلافة العظمى بالأفعال السنيّة ، ومنها إبداء التعليم والتفهيم في صورة التعلم والإخبار عنها بما هي عليه من جميل السيرة . . . ومن الأنحاء المدرجة في طي الفصل المذكور إشعار المخاطب باستقباح قطع العوائد لغير موجب ظاهر فقد قال الحكماء : قطع العوائد ذنب محسوب وضرب من الهوان بالمقطوع عنه . . . ومن المقاصد المشار اليها ما يقتضيه مصداق الكلام من التنبيه على صون ذوي الأقدار وشرف الأنساب .

(82) (م) الضمير في منها يعود على الإمامة العظمى .

(83) (ش) قوله : والمطلوب منها لهذه الشجرة الشماء التي أصلها ثابت وفرعها في السماء : الشجرة الشماء هي النخلة . وهذا الفصل كله مأخوذ من قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كلمةً طَيِّبَةً كشجرةٍ طيّبةٍ أَصْلُها ثابتٌ وفرْعُها في السّماء تُؤْتي أُكُلَها كُلَّ حين بإذْنِ ربِّها ويَضْرِبُ اللّهُ الأمثالَ للنّاس لعلَّهُمْ يتذكَّرُون وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبيثَةٍ كشجرةٍ خبيثَةٍ أُجْتُثَّتْ مِنْ فَوقِ الأَرض ما لها مِنْ قَرَار) ، [25 - 26 سورة ابراهيم] . الشجرة الطيّبة هي النخلة في قول أكثر المتأولين .

(84) (ش) قوله : انما هو يسير بناء ، وظهير اعتناء . وخَمْجَدِيرُمَاء : البناء : الاشارة به الى الترجيب وقد تقدم تفسيره . الخمجدير : الماء الذي ليس بعذب خاصة . قاله ابن الأعرابي . وفي النوادر : الخنجدير بالنون بعد الخاء اذا كان ثقيلا أيضا .

كَبَاسَةِ قِنْوِها أَنْ تُفَضَّضَ بنعيمِ النَّضَارَةِ (85) ثُمَّ تُذَهَّب (86) ، فيعود اليها شرخُ شبابها ، وتَسْتَحْكِمَ حُمْرَةُ نِقابها ، وخُضْرَةُ جِلْبَابِهَا ، وذلِكَ كُلُّه بِمَنِّ العليمِ الخَبِيرِ ، من أَسْهَلِ العَمَلِ على فضلِ الأَمير ، ونُصْحِ الوَزِير ، إذْ هُما على بَيِّنَةٍ مِنْ أَنَّ الإحْسانَ/أَلْقَاحُ والشُّكْرَ نِتَاجُه ، والمعْروفَ لِلسعادةِ طَرِيقٌ لا يُسَدُّ رِتاجُه (87) .]

قال المحدث : ومن يا إخْوَتي لِعَلِيّ (88) ، بِمُعارضةِ الحافظِ أَبي عَلِيٍّ (89) ، ولو أنِّي أمسيتُ بمنزلةِ النَّضرِ بَن شُمَيْل (90) ، وأصبحتُ أَفْصحَ من عامِرِ بْنِ طُفَيْل (91) ، وكنت أخطبَ من شبيب (92) ، وأشعرَ من حبيب (93) ، وأحكمَ مِنْ أكثم (94) وعَمْرٍو وبْنِ الأَهْتَم (95) ، وعلى أنّه ما قال الّا حقّا ، فبُعْدًا للمِراء وسُحْقا . ولَكِنَّني أُقسِمُ عليكم بمُقدِّر الضياء والحَلَك ،

(85) في النص : لنعيم النظارة والاصلاح من (ش) .

(86) (ش) قوله : لعل عباسةَ أديم دِوِّها أن تُذْهَب . . . ثم تُذَهَّب : الأديم : الجلد المدبوغ ويُستعار فيقال في وجه الأرض وغيرها . وعبس ، يعبس عبوسا اذا غضب . وأما الدَّوّ فالمستوي من الأرض . والكَبْسُ بفتح الكاف نوع من الثَّمر طيّب .

(87) (ش) الرِّتاج في اللغة هو الباب نفسه .

(88) (م) في النص : لي علي والتصويب من الشرح .

(89) (م) علي الاول : هو صاحب المقامة . وأبو علي : هو أبو علي القالي وقد تقدم التعريف به .

(90) (م) النضر بن شميل : هو النضر بن شميل بن خَرَشَة (122 هـ/740 م ـ 203 هـ/819 م) : أحد الأعلام بمعرفة أيام العرب ورواية الحديث وفقه اللغة .

(91) عامر بن طفيل (70 ق هـ/554 ـ 11 هـ/632 م) : أحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية دعاه الرسول الى الاسلام ولم يسلم .

(92) (م) : شبيب : هو ابن شيبة (ت 170 هـ/786 م) : أحد الخطباء والبلغاء . كان يقال له الخطيب لفصاحته .

(93) (م) حبيب : هو حبيب بن أوس الطـي المعروف بأبي تمام (190 هـ/806 م ـ 231 هـ/846 م) من فحول الشعراء العباسيين .

(94) (م) أكثم : هو أكثم بن صيفي (ت 9 هـ/630 م) أحكم حكماء العرب في الجاهلية .

(95) (ش) عمرو بن الأهتم (ت 57 هـ/667 م) : هو الرجل الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنَّ من البيان لسِحْرا » في خَبَرِه المشهور مع الزِّبْرِقان بن بدر . وكان عمرو بن الأهتم هذا شاعرا مفلقا له قصائد عديدة .

ومُسَخِّر نجوم الفَلَك ، يا صُيَّابَةَ (96) الأَعْراب ، وأُصَيْحَابَ الإغْراب ، وأربابَ فُنونِ الإعْراب ، الاّ ما تأمَّلْتُمْ فصولَ هذِهِ المَقالة ، وأفتَيْتُمْ بما يترجَّحُ فيها مِنْ إجازةٍ أو إقالةَ ، فأنتمْ علماءُ الكلام ، وزُعماءُ كتائبِ الأَقْلام . والمراجعةُ بين الإخوان شِنْشِنَةٌ (97) معروفة ، وطريقةُ إليها الوُجوهُ في كثيرٍ مِنَ المُخاطباتِ مَصْروفَة ، لازِلْتُمْ مَذْكُورِينَ بالتَّقَدُّمِ في أَهْلِ البَيان ، مَشْكُورِينَ على بذلِ الفَضْلِ مدى الأَحْيان ، واللّهُ سُبحانَه يَجعلُ التوفيقَ حادِيَكُمْ ونورَ العِلْم هَادِيَكُمْ . ومنه جَلَّ اسْمُه نَسْأَلُ (98) لي ولَكُم التَّطْهيرَ من كُلِّ مَعابَة ، والسَّمْحَ فيما تخلَّلَ هذِهِ المقامَةَ مِنْ دُعَابَة . والتَّحيَّةُ الكريمةُ مع السلامِ الطيِّبِ المُعاد ، على (99) من يَقِفُ عليها مِنَ الآن الى يومِ المَعَاد ، والرحماتُ والبركاتُ .

تـمّت المقامةُ المباركةُ الحسنةُ الـمُرَوْنَقَةُ ، نفعَ اللّهُ بها وبناظمها ، ويتْلوها الشَّرحُ لـمُؤلفها رحمه اللّه تعالى . . .

حسناء الطرابلسي بوزويتة

---

(96) (ش) الصُّيّابة : صميم القوم وخالصهم .
(97) (م) الشنشنة : الخُلق والطَّبيعة .
(98) في الأصل : نسل .

---

(99) في الاصل : يعتمد . . . والتصويب من الشرح .

في نظام الحركات العربية

بقلم : سالم الغزالي

تعريب : عبد الفتّاح ابراهم

يوصف نظام الحركات في اللغة العربية الفصيحة غالبا بأنّه نظام مكوّن من ستّة صواتم ، فكلّ حركة من الحركات القصيرة (الكسرة /i/ والضمّة /u/ والفتحة /a/) توافقها حركة لها نفس الجرس ولكن مداها أطول (الكسرة الطويلة ـِي /ii/) والضمّة الطويلة ـُو /uu/ والفتحة الطويلة ـَا /aa/) . ويمكن للحروف الخلفية ، بطبيعةالحال ، أنْ تحدث بعض التغييرات في جرس هذه الحركات . أمّا في اللهجات فنلحظ إضافة حركات اخرى متوسطة الانفتاح في الغالب /e/ و/o/ و/a/ . . . الخ) .

وقد ذكرت ملاحظات صائبة عن بعض الحركات المحدثة المتوسطة الانفتاح في أكثر اللهجات التي وقعت دراستها . إلاّ أنّنا نقرّ أن لا أحد شكّ ، ضمنيا أو صراحة ، في صحّة الحركات الستّ الاخرى سواء في العربية الفصيحة أو في اللهجات .

إنّ القول بأنّ قسمي حركات العربية الفصيحة (/i/ و/u/ و/ a/ ثمّ /ii/ و/uu/ و/aa/) لا يختلفان إلا بالمدى هو مجرّد اعتقاد إذ لم يخلّف لنا

النحاة العرب وصفا دقيقا لجرس هذه الحركات ؛ ولكننا إن اقتصرنا على النظر في الطريقة التي تنطق بها العربية الفصيحة حاليا ، فمن الخطإ أن نساير العاني (1970) ، وأن ندّعي أن الكسرة القصيرة مثلا /i/ لا تختلف عن الكسرة الطويلة بغير المدى . ونحن ننوي بيان علّة ذلك لاحقا ، بيد أنّ اقتراح نظام حركي في اللهجات الحديثة ، حيث تَيْسُر دراسة المعطيات مباشرة ، يماثل النظام الذي يفترض غالبا في [دراسة] الفصحى قد يكون أمرا لا يتماشى والوقائع الصوتية والفونولوجية الملحوظة .

وسنحاول في هذه الدراسة أن نبيّن ما يلي :

أ - إنّ الاختلافات في المدى التي تميّز الحركات المنغلقة تصاحبها اختلافات في الجرس الحركي وقد تحلّ محلّها أحيانا . فالفحص السينمائي الاشعاعي (Radiocinématographique) والطيفي يبيّن أن الصوتمين /i/ و/u/ اللذين يوصفان بالقصر هما [I] و[U] أيّ أنّهما حركتان رخيفتان (Voyelles Relachées) ([- توتر]) (1) تذكّران بالحركتين الانقليزيتين في لفظي bit و book . يضاف إلى هذه أنّه في حال تحييد (Neutralisation) الاختلافات في المدى ، تبدو بعض الظواهر التعاملية الفونولوجية متأثرة باختلافات في الجرس .

ب - إنّ الحركة المنفتحة ، الفتحة /a/ ، في بعض لهجات شمال افريقيا قد حصلت فيها ، فيما يبدو ، ظاهرة استقطاب انتجت ظهور صوتين منفتحين أحدهما صوت صوتمٍ أمامي /æ/ والآخر خلفي/ɑ/

ولا بدّ أن نلاحظ عند هذا الحدّ من دراستنا أنّ الحركتين المتوسطتي الانفتاح (/e/ و/o/) لن تدخلا فيها لتشعّبهما .

1 - انظر تعليقنا على المصطلح عقب المقال (المعرّب) .

I - **الحركات المنغلقة** : الكسرتان : الطويلة والقصيرة (/ii/ و/i/) والضمّتان : الطويلة والقصيرة (/uu/ و/u/) .

لعلّه من الهامّ أن نراجع بادىء بدء ملاحظات العاني (1970) في شأن حركات العربية الفصحى كما تنطق في العراق . ونحن نعود في هذا البحث إلى النتائج التي وصل إليها والتي تفضُل غيرها بقيامها على الصوتيات التجريبية لأنّها كثيرا ما تذكر كوثيقة ذات بال في [الـ] صوتيات العربيّة . ، إلاّ أنّه نظرا إلى الطريقة التي ضبط بها العاني الاجراس الحركية فإنّ أهميّة هذه الدّراسة في شرح منزلة حركات العربية تظلّ أهمية محدودة . إنّ الجدول الممثل لقيم مكوّنات كل حركة وضع انطلاقا من رسوم طيفية (Spectrogrammes) مُجَسِّمَة لنطق حركات معزولة (ص 23) ؛ أَيْ أنّ حركة ، كالكسرة مثلا ، تُثبَتُ خارج سياقها مدّة $\frac{300}{1000}$ الثانية ثمّ مدّة $\frac{600}{1000}$ الثانية . ويمثّل تواتر المكوّنات المحصول عليها (م 1 = 290 هرتز - م 2 = 2200 هرتز - م 3 = 2700 هرتز) في الحالة الأولى جرس الكسرة القصيرة /i/ ، وفي الحالة الثانية جرس الكسرة الطويلة /ii/ (م 1 = 285 هرتز - م 2 = 2200 هرتز - م 3 = 2700 هرتز) .

ويعود هذا المنهج في التحليل إلى الاعتقاد بأنّ العربية تحتوي على ثلاثة أزواج من الحركات يتألّف كلّ واحد منها من حركتين لهما ذات الجرس ومديان مختلفان . ومدى الحركة الطويلة هو تقريبا - حسب العاني - ضعف مدى الحركة القصيرة . لكنّ هذه الطريقة في التحليل لا يمكنها - مع الاسف - أن تبين كلَّ الظواهر الملاحظة في اللغة العربية ، وهي تؤول إلى إعادة تقريبيّة للصيغتين الطويلة والقصيرة للحركة الأولى والحركة الثامنة من الحركات المعايير عند دانيال جونس (Daniel Jones) .

إنّ العاني ، وإن أقام مكوّنات الحركات التي وصفها على إنجاز حركات معزولة ، فإنّه عرض في فصل آخر الزوج الادنى التالي مثالا للتقابل بين الكسرة القصيرة والكسرة الطويلة :

(1) أ - سِينْ /siin/ (الحروف سين) .
ب - سِـنْ /sin/ (سنّ من الاسنان) .

ولا بدّ ان نلاحظ أنّه لم تسند أيّ قيمة سماعية إلى هاتين الحركتين في سياق الكلمتين المذكورتين آنفا . ومما لا شكّ فيه أنّنا لا نستطيع انكار فارق المدى بين حركتي / سِينْ / و / سِنْ / لكنّنا قد نجانب الصواب إذا اعتقدنا أن لا فرق في الجرس يميّز بينهما . ولتمثيل هذا التمايز الذي يبدو لنا بديهيا سماعا ، كان من الضروري إجراء تحليل طيفي . وقد وضعنا قائمة ألفاظ تضمّ أزواجا دنيا تمثّل مختلف المقابلات الحركية ، إضافة إلى كلمات تحوي حركات في مواقع عديدة : في أول الكلمة وفي آخرها وفي مقطع غير منبّر (Atone) وفي مقاطع منغلقة ومنفتحة . . . الخ .

واحتوت هذه القائمة على كلمات من العربية الفصيحة ومن اللهجات ، وسُجِّل كل لفظ مرّتين على شريط مغناطيسي بنطق اثني عشر طالبا عربيا (ذكرا) من البلدان ستّة التالية : الجزائر وتونس وليبيا ومصر والأردن والعراق . ومكّن التحليل الطيفي بعد ذلك من تحصيل الخصائص السماعية للحركات المدروسة .

ينبغي أولا أن نُشير إلى أنّ تحليل الرسوم الطيفية المصوِّرة للحركات المنفصلة يخلص بنا إلى انعدام الفرق في نطق الافراد المنتمين إلى بلدان عربية مختلفة بالحركة الواحدة ، من ذلك مثلا أنّ قيمة المكوّن الأوّل في الكسرة الطويلة في /سينْ/ هي 280 هرتز عند العراقي الأول و310 هرتز عند العراقي الثاني ؛ أمّا عند التونسيينْ فكانت قيمة المكوّن الأول 290 هرتز

و320 هرتز . فهي اذا فوارق شخصية لا فوارق لهجية ؛ ولذلك فإنّ قيم المكونات التي سنذكرها تمثّل معدّل الأربعة وعشرين إنجازا (إنجازان من كل شخص) إلا عند التنصيص على عكس هذا .

أ ـ أجراس الحركات ومداها

إنّ معدّلات قيم مكونات الكسرة الطويلة في سِينْ /siin/ هي الآتية :

م 1 = 310 هرتز م2 = 2225 هرتز .

وللكسرة القصيرة في سِنْ /sin/ فهي =

م 1 = 455 هرتز م 2 = 1780 هرتز

أمّا بالنسبة الى الحركات الخلفية فإنّ معدّل قيم مكوّنات الضمّة الطويلة في /يَكُونْ/ /yakuun/ هي :

م 1 = 330 هرتز م 2 = 900 هرتز

وللضمّة القصير فيْ /كُنْ/ : /kun/ = م 1 = 450 هرتز م 2 = 1125 هرتز

فمن الواضح إذن أنّ الحركات المنغلقة التي توسم بالطويلة والقصيرة تُبرز فوارق بيّنة في أجراسها ؛ وجرس الحركات المعروفة بالقصيرة يطابق تقريبا جرس الحركتين الرخيفتين المنغلقتين [I] و [U]في الانقيلزية .

أمّا الحركات الطويلة فيقارب جرسها جرس الحركات الموتورة (Tendues)في الفرنسية والانقليزية ، بقطع النظر طبعا عن المدى الذي هو أوضح في الحركات الموتورة في العربية . ويُؤدي بنا هذا إلى مشكل التأثير المتبادل بين المدى والجرس الصوتي في العربية وإلى الوظيفة التمييزية لكل منهما .

ولئن أمكن للجرس أن تكون له دوما وظيفة تمييزية فإنّ الأمر غير ذلك في المدى . وقد ذكر العاني (1970) أنّ مدى حركة طويلة يقارب ضعف مدى حركة قصيرة . وهذا صحيح في كلمات مؤلّفه من مقطع وحيد مثل . /سِنْ/ و /سِينْ/ وغير صحيح في كلمات أخرى . فمدى الحركات يتغيّر بتغيّر عدد الاصوات وموضع النبر ونوع المقطع وغير ذلك في الكلمة :

فإذا نظرنا مثلا في الكلمات التالية :

2) أ - مُعَلِّمٌ	(a) muʿallimun
ب - مُلِمٌّ	(b) mulimmun
ج - مُعْطَيَاتٌ	(c) muʿtayaatun
د - هُنَّ	(d) hunna
هـ - هُنَاكَ	(e) hunaaka
و - لِمَاذَا	(f) limaatha
ز - سِنٌّ	(g) sinnun
ح - سِنَةٌ	(h) sinatun

فإنّنا قد نضطر إلى جمع الحركات المنغلقة الموجودة في المقطع الأوّل من (أ) و (ب) و (ج و (د) و (هـ) في نفس الصنف إن اقتصرنا على اعتبار المدى ، أي أنّ كلّ هذه الحركات قصيرة /u/ حسب المعايير المستعملة في وصف الحركات العربية . ولكنّنا قد نعدو الحقيقة إن نحن اعتقدنا صحّة هذا ، ذلك أنّه لئن كان معدّل مدى الحركات الأولى في (أ) و (ب) و (هـ) ما بين $\frac{90}{1000}$ الثانية و $\frac{100}{1000}$ الثانية فإنّ جرسها هو جرس الضمّة الطويلة في يَكُونْ /yakuun/ التي يقدّر مداها بـ $\frac{220}{1000}$ الثانية .

ونشير في هذا الموضع إلى أنّ حركات الضمّة في (أ) و(ب) و(هـ) لا يمكن اعتبارها حركات طويلة في البنى التحتيّة (Structures sous-jacentes) إذ لم

تتأثر بأيّ قاعدة للتقصير (Abrégement) وقد حافظت على عين المدى في كل الجداول التي وردت فيها . ومن جهة أخرى فإنّ الحركات في (ج) و(د) - التي يبلغ مداها بين $\frac{60}{1000}$ الثانية و $\frac{80}{1000}$ الثانية ولا تغاير كثيرا مدى الحركات في (أ) و(ب) و(هـ) - لها ذات الجرس الذي تتصف به ضمّة كُنْ / Kun / (/ U /) .

ويمكن أن نذكر نفس الشيء عن الحركات الأمامية المنغلقة ، فالكسرتان القصيرتان في (و) و(ح) تقاربان الكسرة القصيرة في (ز) في المدى ؛ ولكن جرسها هو جرس الكسرة في / بِينْ / إلاّ أنّ الكسرة الطويلة، في / سِينْ / يقارب مداها ضعف مدى الكسرة في (و) و(ح) . ولمّا كان ذلك كذلك فإنّنا سنجعل كل كسرة في (و) و(ح) و(ز) في نفس الصنف إن اقتصرنا على النظر في المدى ، وسنعتبرها كلّها كسرة قصيرة / i / . إلاّ أنّنا نعلم أنّ جرس حركتي الكسرة في (و) و(ح) هو جرس الكسرة الطويلة في / سِينْ / رغم أنّهما حركتان قصيرتان ، في حين أنّ لِلكسرة في (ز) لهاه نفس جرس الكسرة في / سِنْ / .

لذا يبدو وبديهيا أنّ تحليل الحركات العربية تحليلا لا يقوم إلاّ على المدى قد يَبْعَثُ على الخلط ، ثمّ هو لا يبرز المعطيات الصوتية الملحوظة . وإنّنا ، دون أن نهمل قيمة المدى التّى تظلّ هامّة ، سنضيف بعض الملاحظات التي تبيّن فضل تحليل يأخذ الاجراس الحركية بعين الاعتبار .

أولا ، إذا دقّقنا النظر في توزيع الحركات المنغلقة في العربية الفصيحة لاحظنا أنّ ظهور بعض الحركات ينحصر في المقاطع المنغلقة . وفي هذه الحالات فإنّ المدى لا يفيدنا معيارًا نافذا . أمّا في الكلمات المذكورة آنفا (الجدول الثاني) فإنّ الحركتين الرخيفتين [I] و[U] هما اللتان لا تقعان في غير المقاطع المنغلقة (أنظر الجدول الثاني (ج) و(د) و(ز)) .

ثانيا/إنّ تقصير بعض الحركات أو إطالتها تبعا لتطبيق بعض القواعد الفونولوجية (النبر والالحاق) ينتج « تحييدا » (Neutralisation) ، وحتّى إبهاما (Opacité) [1] ، يُوقع في الخطإ . فلننظر في الكلمات التالية :

3)

أ - يُسَاعِدُ — yusaaʕidu

ب - يُسَاعِدُونَ — yusaaʕiduuna

ج - يُسْعِدُ — yusʕidu

نلاحظ فيها أنّ :

1 - الضمّة الأولى والضمّة الاخيرة في الجدول الثالث (أ) لها ذات الجرس ونفس المدى تقريبا ($\frac{100}{1000}$ والثانية و $\frac{120}{1000}$ الثانية لكل منهما) .

2 - الضمّة الطويلة الأخيرة / uu / في 3 (ب) لها نفس الجرس الضّمّتين القصيرتين / u / في 3 (أ) ولكنّها أطول مدى (ما بين $\frac{180}{1000}$ و $\frac{200}{1000}$ الثانية) .

3 - الضمّة القصيرة الأولى في 3 (ج) ليس لها جرس الضمتين القصيرتين في 3 (أ) و3 (ب) ؛ ولكنّ مداها هو مدى الضّمتين القصيرتين / u/ في 3 (أ) . ومن جهة أخرى يبدو ومعقولا اعتبار أنّ الضمتين القصيرتين في 3 (أ) و 3 (ب) من نفس الصوتم ، وأنّ الواحد مشتقّ من الآخر بالتقصير أو بالتطويل .

1 - انظر شرح هذا المفهوم عقب المقال (المعرّب) .

أمّا الجدل في اتجاه الاشتقاق فلا يعنينا في هذا الموضع .

نحصل إذا على التوزيع التّالي :

أ	ب		
+ طويل	- طويل		
+ موتور	+ موتور	- موتور	
uu	u [U]	U	

فمن الثّابت أنّ لدينا في المستوى الصوتي ثلاث حركات مختلفة :

1 ـ حركة طويلة موتورة [uu] .

2 ـ حركة قصيرة موتورة [u] .

3 ـ حركة أشدّ قصرا ولكنها رخيفة [U] .

أمّا في المستوى الفونولوجي (التحتيّ) فإنّ تحليلين اثنين يمكن الأخذ بهما وهما :

أولا : قد نقبل [وجود] ثلاثة صواتم منغلقة .

أ ـ حركة طويلة موتورة / uu / قد تقصَّر .

ب ـ حركة قصيرة موتورة / u / قارّة المدى .

ج ـ حركة قصيرة رخيفة / U / قارّة المدى .

ثانيا : قد لا نقبل غير صوتمين هما :

أ ـ حركة طويلة موتورة / uu / أو رخيفة [U]بحسب ورودها في مقطع منغلق او منفتح . وبعبارة أخرى فإن [u] و[U] حركتان توزّعان توزيعا تكامليا .

واختيار أوّل التحليلين أو ثانيهما يعود الى اعتبارات فونولوجية عديدة لن نناقشها في هذا البحث ، فغرضنا هو إبراز فارق في الجرس أهمل [النظر فيه] في الصوتيات العربية إلى حدّ الآن .

إنّ وصف حركات العربية الفصيحة الذي قمنا به في هذه الدّراسة وصف آنيّ (Synchronique) مثلما ذكرنا في المدخل وقد يفيدنا في دراسة نظام الحركات العربية القديمة ، لكنّ المعلومات الحاصلة ليست صحيحة ضرورةً . أمّا في اللهجات التي تتوفّر فيها كلّ المعطيات فتقوم براهين ثابتة على وجود أجراس صوتية مماثلة للاجراس التي حللناها آنفا .

وسنحاول في الفقرات اللاحقة أن نمثّل تفاعل المدى والجرس بأمثلة من اللهجة العربية التونسية التي تتميّز حركاتها بالمدى والأجراس التالية :

1 ـ حركة مختلسة (Epenthétique) قصيرة جدّا في الغالب (ما بين $\frac{20}{1000}$ الثانية و $\frac{30}{1000}$ الثانية) [I] . وهي تُقحم [في الكلام] بقاعدة فونولوجية متأخّرة (Règle phonologique Tardive) ، وتبدو ناتجة عن استحالة التنسيق في انجاز سلسلة من عمليات النطق . مثلا ، فعل « مَاتْ » [maat] منفيا هو « مَ مَاتِشْ » [ma maatiš] . فـ « مَـ » ma و « شْ » [š] هما اللاصقتان الدّالتان على النفي . ولـمّا كانت اللهجة التونسية لا تجيز أن ينتهي مقطع من مقاطعها بحركة طويلة يلحقها حرفان (V̄CC) ، فإنّ حركة مختلسة [I] تظهر بين الحرفين الاخيرين فيه، [تْ] و [شْ] . وهذا النوع من الحركة ليس له ، في ما يبدو لنا منزلة الصوتم (في بنيته الدّاخلية) ولن يكون محلّ اعتبار في دراستنا هذه .

2 ـ حركة موتورة (خلفية أو أمامية) يتغيّر مداها حسب المعايير التالية :

أ ـ عدد الاصوات التي تؤلف الكلمة . ويكون مدى الصوت غالبا متناسبا عكسا وعدد الوحدات التي تؤلّف الكلمة .

ب ـ موقع الحركة بالنسبة إلى النبرة ، فغالبا ما تطول الحركة لتناسب النبرة .

ج ـ موقعها في الكلمة . وغالبا يكون مدى الحركات النهائية في اللهجة التونسية بين $\frac{120}{1000}$ و $\frac{130}{1000}$ الثانية . (أنظر بعد هذا) .

(4)

	بنية الكلمة	مثـــال		معدّل المدى بواحد من ألف من الثانية	
أ	cv̱̄c	فُولْ	fuul	210	
		زِيتْ	ziit		
ب ـ	ccv̱̄c	فْلُوسْ	fluus	180	
		كْلِيمْ	kliim		
ج ـ	cvcv̱̄c	زِتُونْ	zituun	170	[زربية]
د ـ	cv̱cv̄c	زِتُونْ	zituun	100	
هـ ـ	cv̱cvcv̄c	زِتُنَاتْ	zitunaat	85	
و ـ	ccv̱̄cv	سْلُوقِ	sluugi	120	[سلوقي]
ز ـ	cv̱̄cv	مُوسَى	muusa	150	
		عِيسَى	ʿiisa		
ح ـ	ccv̄cv̱	سْلُوقِ	sluugi	120	
		بْرُودُ	bruudu		[حساء]
ط ـ	cv̄cv̱	خَالِ	xaali	130	[خَالِي]
		خَالُ	xaalu		[خَالُه]

(قيس مدى الحركات التي تحتها سطر بناء على تلفظ المخبرين بكل كلمة مرّتين ، وهم خمسة تونسيين ، وتمّت القياسات انطلاقا من رسوم طيفية ووقعت مراقبة صحّتها ببرنامج للحاسوب .

ينبغي أن نلاحظ أنّه تنعدم في اللهجة التونسية الحركات الموتورة الّتي لا يتغيّر مداها في المقاطع المنفتحة مثلما يحدث في العربية الفصيحة ، أي أنّ كل الحركات الموتورة القصيرة في المقطع المنفتح تنجم عن تقصير حركة طويلة ، والحالات الملحوظة النادرة من مثل « مُدِيرْ » mudiir هي في الغالب كلمات مستعارة من الفصحى ذلك أنّ هذا الضرب من الحركة قد حذف في لهجات المغرب العربي .

ونلحظ أيضا تقصير الكسرة الطويلة / ii / في « زيتْ » / ziit / في (4 د) و(4 هـ) كلّما طالت الكلمة وتحوّل النبر نحو آخرها : إلاّ أنّ التقصير لم يؤثر في جرس الكسرة القصيرة / i / الذي هو ذاته في (4 أ) و(4 د) و(4 هـ) (م 1 = 310 هرتز - م 2 : 2300 هرتز) .

3 ـ حركة رخيفة قصيرة (أمامية [I] وخلفية [U] يتراوح مداها بين $\frac{40}{1000}$ الثانية و $\frac{85}{1000}$ الثانية . (أنظر الامثلة اللاحقة) .

(5)

أ زِتّْ	zItt	(زِدْتُ)
ب ـ فُلّ	fUll	(زهرة الفلّ)
ج ـ كِتْبِتْ	KItbIt	(كَتَبَتْ)
د ـ مُدّ	mUdda	(مُدّة)

فأجراس هذه الحركات هي أجراس الحركات الرخيفة في العربية الفصحى التي حلّلناها آنفا . ولا تظهر هذه الحركات الرخيفة في المقاطع المنفتحة كما هو الامر في الفصحى ؛ إلا أنّه في حين تتغيّر أجراسها في

الفصحى ، أي أنّها تصبح موتورة بمجرد إضافة صرفم مثلا في مقطع منفتح ، فإنّ مثل هذا التغيير يجبرها على السقوط في اللهجة التونسية .

لننظر في الجدول التالي :

(6)

أ - مِدِّبْ	mIddIb	(مؤدِّب)
ب - مِدِّبْكُمْ	mIddIbkum	(مؤدِّبُكم)
ج - مِدِّبْنَا	mIddIbna	(مؤدِّبُنَا)
د - مِدّْبِ	mIddbi	(مؤدِّبي)
هـ - مِدّْبِكْ	mIddbIk	(مؤدّبك)
و - مِدّْبُ	mIddbu	(مؤدّبه)

نلاحظ في (6 هـ) و(6 هـ) و(6 و) أنّ اللّواحق (Ik . iو u) تصدّر بحركة وهو ما يؤدي الى إعادة البناء المقطعي للكلمة . فحرف الباء [b] في آخر الكلمة أصبح جزءًامن المقطع الاخيرة : بِ bi - بِكْ bIk - بُ bu .

ولذلك فإنّ الكسرة الرخيفة [I] التي تسبق الباء تسقط بعد أن أصبحت في مقطع منفتح .

فالقاعدة الفونولوجية التي تسقط الحركات الموسومة بأنّها « قصيرة » من المقاطع المنفتحة في اللهجة التونسية تبدو أكثر تأثرًا بالجرس الصوتي منها بالكمية الصوتية [أي المدى] . ذلك أنّها لا تسقط الحركات القصيرة الموتورة ([i] و[u]) في المقاطع المنفتحة في الكلمات المستعارة من العربية الفصيحة مثل « مُدِيرْ » [mudiir] و« مُعَلِّمْ » [mu'allIm] . ثمّ إنّ الكسرة [i] في كلمات مثل « زِتُونَاتْ » [zitunaat] تُقصَّر ويكون مداها مماثلا لمدى الكسرة الرخيفة [I] ($\frac{85}{1000}$ الثانية) . فإن اقتصرنا على النظر في المدى فإنّ

كسرة « زِتُونَاتْ » ينبغي أن تسقط لوقوعها في مقطع منفتح : إلاّ أنّ قاعدة الاسقاط لا تبدو ممكنة التطبيق على غير الحركات الرخيفة .

ويمكننا ، طبعا ، مداورة هذا الاستدلال باستعمال ترتيب القواعد الفونولوجية أي أنّنا قد نعتبر / zitunaat / بنية تحتيّة ، فنحاول في المقام الأوّل تطبيق قاعدة إسقاط الحركات القصيرة في المقاطع المنفتحة ، ولكنّ هذه القاعدة لن تنطبق لأنّ كلّ الحركات طويلة في هذه المرحلة من الاشتقاق ؛ ثمّ نطبّق قواعد النبر والتقصير . وإن كنّا من الذين يرون القواعد الفونولوجية لا تطبّق أكثر من مرّة واحد ، فإنّنا نفضّ قضية المدى ؛ إلا أنّه علينا أن نعرف : هل يباشر الطفل التونسي تعلم لغته الأمّ بتنظيم [تطبيق القواعد الفونولوجية] أم هو أكثر حساسية ، في ذلك ، لمعطيات السطح ؟ .

ومهما يكن من أمر فالثابت أنّه عندما تسقط حركة قصيرة في مقطع منفتح فإن هذه الحركة هي حركة رخيفة ([I] أو [U]) ضرورةً .

II ـ **الحركات المنفتحة** : الفتحة القصيرة /a/ والفتحة الطويلة /aa/ .

دأب الباحثون على افتراض وجود حركتين منفتحين وسطيتين هما فتحة قصيرة /a/ واخرى طويلة /aa/ تفصح كلّ منهما عن عوض (allophone) (1) يكون أكثر تخلفا عند مجاورة الحروف الخلفية ، وذلك في العربية الفصيحة وفي اللهجات .

سنقتصر في هذه الدّراسة على النظر في منزلة هاتين الحركتين في اللهجات ، وخاصة ، في جرسهما لأنّ القيمة التمييزيّة في مداهما لا تبدو محلّ نقاش ، من ذلك مثلا أنّه لا يوجد ، في حدّ علمنا ، زوج أدنى (Paire Minimale) يحوي حركات منغلقة لا يختلف فيها اللفظان بغير مدى الحركة ؛

---

1 ـ انظر تعليقنا على هذا المصطلح عقب المقال (المعرّب) .

ويصحب اختلاف المدى اختلاف في الجرس دائما . وبعكس ذلك ، قد يصحب الحركات المنفتحة تباين في المدى دون أن يصحب ذلك تغيير في الجرس . من ذلك مثلا أنّ لفظي « سَبْعَ » [sabˤa] و« سَابْعَ » [saabˤa] لا يختلفان بغير مدى حركتهما الأولى (1000/75 الثانية للأوّل و1000/25 الثانية للثاني) . أمّا جرسا هاتين الحركتين ومدى الحرف الّذي يتبعهما (الباء) [b] فهي ذاتها تقريبا .

وإن كان المدى حاصلا ، فإنّ ما يحتاج إلى التعيين تعيينا دقيقا هو جرس هذه الحركات المنفتحة . فهل يقتصر الأمر على حركتين ، الأولى قصيرة والثانية طويلة ، كما هو المتداول غالبا ، أم يوجد زوجان من الحركات (زوج أمامي وزوج خلفي) يضمّ كل واحد منهما حركتين جرسهما واحد ومداهما متباين ؟ يبدو أنّ الوجهين واقعان لكنّهما لا يجتمعان في اللهجة الواحدة .

أ ـ اللهجات المشرقية :

تُبينُ اللهجتان الاردنية والعراقية المدروستان حركةً متوسّطة (فتحة [a]) تكون أكثر انسحابا إلى الخلف في العراقية ممّا في الاردنية ؛ وقيم مكوّناتها هي كما يلي :

المكوّنات / اللهجة	الأردنية	العراقية
م / 1	750 هرتز	700 هرتز
م / 2	1650 هرتز	1400 هرتز
م 2 - م 1	900 هرتز	700 هرتز

وتبرز هذه الفتحة في كلّ مّن اللهجتين عَوضا (allophone) أكثر انسحابا إلى الخلف ومكوّنها الثاني قابل للنزول إلى حدّ 1200 هرتز عند مجاورة الحروف المطبقة (c. Pharyngalisées) (الطّاء والصّاد والظّاء) .

ب ـ لهجات افريقيا الشمالية :

ويختلف الامر في لهجات افريقيا الشمالية ، فالحركة الموافقة للحركة الوسطية في اللهجات المشرقية أكثر تقدّما وأقلّ انفتاحا ، بما في ذلك لهجات ليبيا ومصر . وقد مكّن التحليل الطيفي من تحديد قيم المكوّنات التّالية :

المكونات / اللهجة	الجزائرية	التونسية	الليبية	المصرية
م 1	550 هرتز	580	550	550
م 2	1700 هرتز	1750	1650	1800
م 2 ـ م 1	1150 هرتز	1170	1100	1250

لدينا إذا حركة أمامية يتراوح جرسها بين [ɛ] و[æ] ، وبجوار الحروف الخلفية تفصح هذه الحركة عن عوض (Variante) خلفي [ـa] شبيه بالفتحة في اللهجات المشرقية . إلاّ أنّه يبدو أنّ في اللهجة التونسية ـ ويبدو أن هذا صحيح أيضا بالنسبة الى اللهجتين المغربية والجزائرية ـ حركة منفتحة خلفية /ـa / لا يشترط ظهورُها [مجاورةَ] الحروف الخلفية ، إضافة إلى الحركة الأمامية . وبعبارة أخرى فإنّ نظام الحركات في اللهجة التونسية يضمّ :

1 ـ حركة أمامية منفتحة /ɛ/ أو /æ/ـɑ/ حِذْو الحروف الخلفية .

2 ـ حركة خلفية /ـa / لها منزلة الصوتم نظرا إلى أنّ وجودها لا يرتبط بوجود حرف خلفي .

وعلينا الآن أن نبرّر هذا التحليل .

يمكن الرجوع في تفصيل البرَاهين الصوتية والفونولوجية والتاريخية التي سنعرضها لدعم هذا التحليل إلى الغزالي (1977 ب) لأنّنا سنقتصر في هذا العرض على مجرّد تعديد هذه البراهين .

إنّه واقع صوتي في العربية أنّ وجود حرف مطبق جوار حركة منفتحة هو شرط كاف لتصبح هذه الحركة خلفية . فالفتحة الخلفية [ـــα] ، إذا ، هي الحركة الوحيدة التي يمكن أن نلحظها حذو الحروف المطبقة في كلّ اللهجات العربية . ومن ناحية أخرى فإنّ ظهور الفتحة الخلفية ليس يخضع ضرورةً إلى وجود حرف مطبق .

وتستحيل الحركة المنفتحة فتحة خلفية عند اتّصالها مباشرة بالحروف اللهوية (الغين والخاء والقاف) . وفي بعض حالات اتصالها بالرّاء . وفعلا ، نلحظ في أغلب اللهجات ظهور فتحة خلفية بجانب كل الحروف بقطع النظر عن وجود حرف مطبق في الكلمة .

وولّد ظهور الفتحة الخلفية جوار الحروف المطبقة بعض خلط في تأويل مسلك الحروف التي تُنْعَتُ غالبا بالمفخّمة وفي [ضبط] عددها . ولقد أصبح ضربا من البداهة أنّه ، إذا وجدت فتحة خلفية ، جوار حرف من الحروف ، فمن الضروري أن يكون هذا الحرف مطبقا . وهذا لا شكّ فيه من وجهة نظر صوتية : فالفتحة الخلفية حركة مطبقة طبيعةً في كلّ اللغات ، وإن وقعت حذو حرف مثل الباء [b] او الميم [m] او اللام [l] أو غيرها ، فإنّ هذا الحرف يكون منسحبا قليلا إلى الخلف بسبب التصاحب النطقي (Coarticulation) (1) .

إلّا أنّ افتراض أن تكون الفتحة ، التي هي حركة خلفية (وليس الحرف) سببَ ما نلحظه من التفخيم لم يؤخذ بعين الاعتبار حسب علمنا .

فالفكرة المتداولة غالبا هي أنّ :

أ ـ في العربية حركة منفتحة واحدة .

---

1 ـ انظر عن هذه الظاهرة مقال الاستاذ الغزالي بمجلة « أرابيكا » المجلد 28 عدد 2 ـ 3 وقد عرّبناه (المعرّب) .

ب ـ هذه الحركة تكون وسطية أو أمامية إلا بجوار الحروف المفخّمة . ولمّا كان ذلك كذلك ، إن ظهرت فتحة خلفية جوار حرف من الحروف اعتبر الحرف حرفا مفخّما .

وبعبارة أخرى فإنّ التفسير المتداول هو أنّ الفتحة الخلفية يعود نطقها الخلفي إلى حرف مفخّم لصيق ، وليس أنّ النطق ببعض الحروف نطقا خلفيا قد يتسبب فيه صوتم خلفي /ـه / . ويبدو لنا هذا الطرح مختلا للاسباب التالية :

1 ـ إن في الحروف المطبقة (الطاء والصاد والظاد) التي تعرف بالمفخّمة سمات طيفية ونطقية تختص بها (أنظر الغزالي 1977 ب الفصل 5) .

2 ـ تحدث هذه الحروف تغييرا في الأصوات المجاورة لها بنفس الطريقة وبصورة مطّردة .

3 ـ يمكن لهذه الحروف أن تبرز في أيّ محيط حركي (مع حركات منغلقة أو منفتحة) دون أن تفقد منزلتها الصوتمية (Phonémique) باعتبارها حروفا مطبقة . ولا تتوفّر الخاصيات المذكورة آنفا في أيّ حرف من الحروف التي تُعَدُّ مفخّمة ، إذ أنّ حروف الباء والميم والنون واللاّم والفاء والكاف تصنّف أحيانا ضمن الحروف المفخّمة لعلّة ظهورها جوار فتحة خلفية في كلمة لا تحوي حرفا مطبقا (الصّاء والطاء والظاء) . وظهور هذه الحروف جوار فتحة خلفية لا يبدو لَنَا مبرِّرا لتصنيفها حروفا مطبقة ؛ وذلك ، اولا ، لأنّ الكلمات التي تبرز فيها الحروف مع الفتحة الخلفية هي في الغالب كلمات استعيرت من لغات أخرى ثمّ عرّبت ، مثل :

(7)

أ ـ بَـابَــا baaba (أبـــي)

ب ـ بــايْ baay (نصيب ـ من الفرنسية Part)

ج ـ كَـــانِ	kaani	(شتيمة ـ من الايطالية Cane)
د ـ نَايْ	naay	(ناي ـ آلة موسيقية)
هـ ـ لَامْ	laam	(شفرة حلاقة ـ من الفرنسية Lame)
و ـ لَامْبَ	laamba	(مصباح كهربائي ـ من الايطالية Lampa)
ز ـ آمَانْ	amaan	(لفظ تعجب) (؟)
ح ـ ڤَـــازْ	gaaz	(غَاز ـ من الفرنسية)
ط ـ فَـــافَـــا	faafa	(اسم مؤنث) (؟)

فكلّ هذه الكلمات تحوي في أصلها الاجنبي فتحة خلفية . وتعوَّد العرب نطق هذه الحركة بجوار حُروف خلفية، وعندما اقحمت هذه الألفاظ في العربية وقعت المحافظة على نطق الفتحة الخلفية . فهل لنا ، اذا ، أن نذهب إلى أنّ الناطقين العرب يعاملون كل الحروف المجاورة للفتحة الخلفية ومعاملة الحروف المطبقة ؟ .

إنّ هذا يبدو لنا مناقضا للمعطيات الملحوظة .

1 ـ تحافظ الحروف المطبقة على إطباقها مهما كان جرس الحركة المجاورة لها ، مثل « طيبْ » [ṭiib] و« طُوبْ »[ṭuub] و« طَابْ » [ṭaab] .

أمّا الباء والميم والفاء والكاف والنون والجيم فلا يمكن نطقها نطقا خلفيا بجانب الحركات المنغلقة أبدا . لذلك فإنّ مقاطع مثل [ḅi]* و[ṃi]* و[ṃu]* و[ḅu]* . . . الخ معدومة في العربية ، إلاّ أن يعود [النطق الخلفي] إلى وجود حرف من حروف الاطباق (ط ـ ص ـ ض) في نفس الكلمة . وَحتّى في كلمات مثل « طِيبْ » [ṭiib] و« صِينْ » [ṣiin] فإن

الارتفاع في نقلة (Transition) (1) المكوّن الثاني للكسرة أوضح من جهة الطاء والصاد منه في جهة الباء والنون .

ولعلّه ليس من الغريب أنّ علي و دانِلوف (Ali - Daniloff 1972) قد وجدا فوارق شاسعة بين نطق أفراد عيْنة التجريب بمقطع مفترض مثل [ḅiḅi] فقد تصرّف الـمُخبرون إزاء مقاطع صوتية معدومة في العربية ، تصرفا متباينا .

2 ـ ليس لهذه الحروف تأثير الحروف المطبقة في المقاطع المجاورة . (أنظر التفاصيل في الغزالي 1977 ب) .

فقدرةُ كُلِّ الحروف على أن تجاور الفتحةَ الخلفية دُونَ أن تقدر كلّها على مماثلة سلوك الطاء والصاد والظاء تمثل في نظرنا حجّة على المنزلة الصوتمية للفتحة الخلفية في بعض اللهجات .

هناك أيضا بعض التطوّرات التاريخية المحتملة ، التي ربما كانت أصل ظهور الفتحة الخلفية صوتما مستقلا . وقد يذهب الرأي إلى أنّ العربية القديمة كانت تحتوي ، مثلما تحتوي اللهجات المشرقية المعاصرة ، على حركة وسطية منفتحة /a/ ذات عوض خلفي [ɑ]. وقد لاحظنا أنّ الحركة المنفتحة في اللهجات المعاصر في المغرب العربي حركة منفتحة [ɛ] أو [æ] إلاّ أنّ لها عوضا خلفيا [ɑ] .

واذا اعتبرنا التواتر المرتفع نسبيا في الحروف الخلفية ، وبالتالي كثرة استعمال الحركة الخلفية إضافة إلى أهمية الفرق في الجرس بين [æ] و[ɑ] وأهميّة الفتحة [a] كحركة في الغالب ، فإنّنا قد نتوقّع حصول انقسام صوتمي /æ/ — /ɑ/ . وبعبارة أخرى فإنّ استقطابا في مستوى الحركات المنفتحة قد يكون حصل بزحزحة الحركة الوسطية نحو الأمام ، وقد يكون لهذا الاستقطاب

1 ـ انظر شرح هذا المفهوم عقب المقال (المعرّب) .

فضل الوصول بالتمييز بين الحركتين المنفتحتَين إلى ذروته وتسهيل معالجتهما ممن كانت العربية لغته الام معاملةَ صوتمين متباينين .

ومن الممكن أن تكون بعض العوامل الأخرى قد ساعدت على معالجة حركة [æ] والفتحة الخلفية معالجة صوتمين يستقل الواحد منهما عن الآخر .

1 ـ يوجد كثير من الكلمات المستعارة ، مثل التي ذكرنا آنفا ، مكّنت من النطق بفتحة خلفية في سياقات تخلو من الحروف المطبقة . لذلك أصبح لدينا مقابلات، توازي المقابلات [المعروفة] /tæ/—/ta/ و/sæ/—/sa/ وهي / ba / — / bæ / و/ ma / — / mæ / . . . الخ . على أنّ التمايز [بين عنصري كل زوج من الأوزاج الأخيرة] يعود إلى الحركة وليس إلى الحرف .

2 ـ يمكن أن تكون بعض العوامل الأخرى داخل اللغة ، مثل تطوّر القواعد الفونولوجية وَتَطَوُّرِ الأصوات ، قد ساهمت هي أيضا وبواسطة التراكب (Télescopage) في ظهور صوتم الفتحة الخلفية.من ذلك مثلا أنّ الحركة المنفتحة تنطق غالبا فتحة خلفية عند مجاورة الحرف اللهوي (Uvulaire) (القاف [q]) مجاورة مباشرة . وقد أشير (الغزالي 1977 ب ـ الفصل الرابع) إلى أنّ هذا يعود إلى تقريب الحركة المنفتحة من مخرج القاف . ومن جهة أخرى يعوّض صوت القاف [g] الغشائي (Vélaire) القاف في أغلب اللهجات البدوية . وقد بيّنا في دراسة أخرى (الغزالي 1977 أ) أنّ صوت القاف [g] ينحدر تاريخيا من القاف [q] . ونظرا إلى أنّ صوت القاف [g] غشائي وليس لهويا فإنّا لا نتوقّع بطبيعة الحال أن يحدث هذا الصوت تأثيرا في الحركات التي تحيط به . وتنطق الحركة المنفتحة المحاذية لهذا الصوت الغشائي [g] في كثيرة من الكلمات نطقَ حركة خلفية أيضا .

---

1 ـ انظر شرح هذا المفهوم عقب المقال (المعرّب) .

فزوال القاف [q] لم ينتج ، في بعض الحالات ، تحوّل الفتحة الخلفية نحو موقعها الأصلي [وسطية] . لذلك ظهرت فتحة خلفية دون ضغط نطقي ظاهر ، بل أنّ المقابلة ga - gæ تصبح خصبة جدا . من أمثلة ذلك ان التونسي يستعمل [gæz] و [g - z] للتمييز بين « نفط » و « غاز .
الكلمات عين الخصائص الطيفية التي في الحروف المطبقة الأخرى. لهذا لا

إنّ البراهين الّتي قدّمناها في هذا البحث على [وجود] صوتم خلفي /ـه/ تعتمد على اللهجة التونسية ؛ ولا شيء يسمح ، مبدئيا ، بالشّك في صحّة مثل هذه الفرضية في اللهجتين المغربية والجزائية . إنّما ينبغي أن تدعم ذلك حجج مستمدّة من هاتين اللهجتين . أمّا لهجتا ليبيا ومصر اللتان تحويان أيضا حركة منفتحة أمامية فإنّ الدّليل على وجود صوتم الفتحة الخلفية أوعدمه يتطلّب أبحاثا أكثر بكثير مما قمنا به حتّى هذا الحدّ [من الدّراسة] .

ومن جهة أخرى يبدو لنا وجود صوتم الفتحة الخلفية في اللهجات المشرقية غير محقّق . أولا ، لأنّ الحركة المنفتحة ، في هذه اللهجات ، وسطية وجرسها لا يختلف عن جرس عوضها الذي يبرز بجانب الحروف الخلفية . يضاف إلى هذا أنّنا لا نجد ـ اذا استثنينا الكلمات التي فيها حرف لهوي أو مطبق ـ حركة خلفية في غير كلمات قليلة العدد منها كلمة « الله » [ʾaḷḷah] .

فهذه الكلمة التي لا شكّ في أنّها ليست مستعارة ، كانت محور عديد المناقشات (مثلا : فرقسن 1956 Ferguson) . وتؤكد التحاليل الطيفية لكلمات « الله » [ʾaḷḷah] و« خالي » [xaaḷi] و« خلّي » [xaḷḷi] انطبا[illegible]
فرقسن عن إطباق اللام في لهجة بغداد . وفعلا فإنّ للاّم العراقية [illegible]
الكلمات عين الخصائص الطيفية التي في الحروف المطبقة الأخرى . هذ[illegible]

يمكن أن نتحدّث عن صوتم الفتحة الخلفية في هذه الكلمات (الغزالي 1977 ب ـ ص 145) .

والخلاصة أنّا نرى أنّنا أثرنا من الأسئلة أكثر ممّا قدّمنا من الأجوبة ؛ وكان الهدف من هذه الدراسة خاصة ، أنْ ننازع في الطريقة التي عولجت بها حركات العربية إلى حدّ الآن ، إذ هي معالجة لا تتماشى والوقائع الفيزيزلوجية والطيفية الملحوظة .

نشر هذا المقال تحت عنوان : Du Statut des Voyelles en arabe : بمجلّة Analyses, Théorie عدد 3/2 ـ 1972 ص 199 ـ 219 (قسم العربية بجامعة باريس الثامنة) .

قـائمـــة الـمـــراجـــع

— Al - Ani Salman : **Arabic phonologie**/the Hague : Mouton 1970 .

— Ali, et R. Daniloff : «A Constrastive Cine - fluoragraphic investigation of the articulation of emphatic - non emphatic cognate consonants». **Studia Lungua** Vol : 26 (1972 b) pp : 81 - 105.

— Ferguson, Charles. «The Emphatic L in arabic» **Language**, vol 32 (1956) pp : 446 - 52.

— Ghazeli, Salem. «on the controversy of the arabic» «gaf». **Texas Linguistic Forum**, vol. 6 (1977a) pp. 40 - 50.

— Ghazeli, Salem : «Back Consonants and backing caarticulation in arabic». University of Texas - Ph . D Dissertation. (1977 b).

— Allophone

هـوامــش

استعملنا في تعريب هذا المصطلح لفظ « عوض » الذي اقترحه استاذنا الراحل صالح القرمادي لمقابلة (Variante) : وهو من الفاظ ابن يعيش (ج 9 ـ ص 65) واللفظان الفرنسيان يؤديان نفس المعنى تقريبا وهو الانجاز الصوتي لاحد صواتم اللغة في وضع مخصوص . . . فكل صوت منطوق هو عوض لصوتم معيّن .

— Neutralisation

— Opacité

التحييد هو أن صوتين مختلفين في أصليهما يصبحان متماثلين في النطق .

إذا اتخذنا القاعدة الفونولوجية التالية :

أ ← ب / ـ ج

فإنّ هذه القاعدة مبهمة (Opaque) إذا وجدنا في اللغة امثلة مضادة صوتيا (في انجازها السطحي) حيث نجد أمثلة عن « ب » مشتقة من « أ » بالقاعدة المذكورة ولكنها تظهر في سياقات غير سياق « ج » . . . فكأنها « لا يعرف لها أصل غير هذا الذي هي عليه » حسب عبارة ابن يعيش .

— V. Relachée / Tendue

فضلنا استعمال مادّة « ر ـ خ ـ ف » على ر ـ خ ـ و » لاستعمال مصطلح الرخاوة والشدّة في درجة انفتاح الحاجز في نطق الحروف ، وعلى « ر خ م » لذيوعها في وصف الصوت أو الكلام عندما يكون سهلا ليّنا وعلى « ورخ » و« م رخ » .

ومما روى سيبويه : قميص من القوهي رَخْفٌ بنائقه .

— Télescopage :

يعرّف التراكب في الغالب بأنّه سقوط إحدى المراحل الوسطية في الاشتقاق أو تحوّلها عن موضعها في سلسلة عملية الاشتقاق .

— Transition :

النقلة هي تحوير في مكوّن الحركة في مقطع : حرف + حركة (VC) أو حركة + حرف (VC) ويبرز في الرسوم الطيفية . وهو يعود الى العمليات النطقية ويوافق تغييرا في المدوّيات (Resonateurs) وغالبا ما تكفي النقلة في مكوّنات الحركة لتحديد نوع الحرف المجاور .

شـــارك فـــي هـــذا العـــدد

—— « ٥ » ——

رولان بارت	جامعة باريس
عبد الفتاح براهم	جامعة تونس
علياء بكار	جامعة تونس
محمد رشاد الحمزاوي	جامعة تونس
رفيق الدراجي	جامعة تونس
عبد الصمد زايد	جامعة تونس
حمادي الساحلي	جامعة تونس
محمد سويسي	جامعة تونس
منجي الشملي	جامعة تونس
جمعة شيخة	جامعة تونس
عبد الله صولة	جامعة تونس
حسناء الطرابلسي بوزوية	جامعة تونس
محمود طرشونة	جامعة تونس
محمد بن عبد الجليل	جامعة تونس
أحمد عبد السلام	جامعة تونس
سالم الغزالي	جامعة تونس
محمد القاضي	جامعة تونس
عبد القادر المهيري	جامعة تونس

ANNALES DE L'UNIVERSITE DE TUNIS

REVUE DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE

publiée par la Faculté des Lettres (Université de Tunis)

Abonnement :

Maghreb **2 D,000**

Pays arabes **3 D,000**

Autres pays **5 D,000**

— La correspondance relative à la rédaction et à adresser au Directeur des «Annales de l'Université de Tunis» Faculté des Lettres, 2010 Manouba (TUNISIE).

— Les commandes, demandes d'abonnement ou d'échange sont à adresser au :

Service des Publications et Echanges
Faculté des Lettres, 2010 Manouba, (TUNISIE)

Imprimerie Officielle